

SKRIFTER UTGIVNA AV MEDELTIDSKOMMITTÉN I

# Medeltidens genus

Kvinnors och mäns roller inom kultur, rätt och samhälle  
Norden och Europa ca 300–1500

Lars Hermanson & Auður Magnúsdóttir (red.)



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
ACTA UNIVERSITATIS GOTHOBURGENSIS

Medeltidens genus



# SKRIFTER

utgivna av

Medeltidskommittén vid Göteborgs universitet



Huvudredaktör  
Henrik Janson

Volym 1





# Medeltidens genus

Kvinnors och mäns roller inom kultur,  
rätt och samhälle. Norden och Europa  
ca 300–1500

Lars Hermanson & Auður Magnúsdóttir (red.)



© Lars Hermanson, Auður Magnúsdóttir och författarna, 2016



ISBN 978-91-7346-861-9 (tryckt)

ISBN 978-91-7346-862-6 (pdf)

ISBN 978-91-7346-875-6 (epub)

ISBN 978-91-7346-876-3 (mobi)

ISSN 2002-2050

ISSN 2002-2131

DOI: <http://dx.doi.org/10.21524/kriterium.1>

Skrifter utgivna av Medeltidskommittén vid Göteborgs universitet, volym 1

Huvudredaktör: Henrik Janson

Denna bok är utgiven inom Kriterium, ett konsortium som sakkunniggranskar svensk vetenskaplig litteratur. Samtliga böcker utgivna inom Kriterium finns tillgängliga open access via hemsidan [www.kriterium.se](http://www.kriterium.se)

Prenumeration på serien eller beställningar av enskilda exemplar skickas till:

Acta Universitatis Gothoburgensis, Box 222, 405 30 Göteborg, eller till [acta@ub.gu.se](mailto:acta@ub.gu.se)

Boken har tryckts med bidrag från

Per Lindecrantz' fond

Letterstedtska föreningen

Sven och Dagmar Saléns stiftelse

Omslagsbild: Flateyjarbók, GKS 1005 fol. Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi

Urformning: Anneli Larsson

Tryck: Litorapid Media AB, Göteborg, 2016

## Abstract

- Title: Medeltidens genus  
Kvinnors och mäns roller inom kultur, rätt och samhälle.  
Norden och Europa ca 300-1500
- Editors: Lars Hermanson & Auður Magnúsdóttir
- Language: Swedish, Danish and Norwegian
- ISBN 978-91-7346-861-9 (tryckt)
- ISBN 978-91-7346-862-6 (pdf)
- ISBN 978-91-7346-875-6 (epub)
- ISBN 978-91-7346-876-3 (mobi)
- ISSN 2002-2050
- ISSN 2002-2131
- DOI <http://dx.doi.org/10.21524/kriterium.1>
- Keywords: gender, gender constructions, identity, Middle Ages, Nordic countries, power, upholders of culture, judicial systems, socio-political order, interaction, total social phenomenon, history, history of art, literary history, legal history.

### **Medeltidens genus. Kvinnors och mäns roller inom kultur, rätt och samhälle. Norden och Europa ca 300-1500**

Vanliga uppfattningar i diskussioner om kvinnornas roll under medeltiden är att de utgjorde "brickor i männens politiska spel" eller att de i första hand verkade som förmedlare av makt. I denna antologi studeras dock maktens olika uttrycksformer genom att fokus förflyttas från politisk och ekonomisk maktutövning kontrollerad av män till ett interaktionistiskt synsätt baserat på samspelet och kommunikationen mellan könen. Genom att se på genus som ett totalt socialt fenomen omfattande det medeltida samhällets alla sfärer öppnas möjligheter att undersöka hur makten verkade på olika nivåer inom samhällsstrukturen. Makten betraktas därmed varken som utgående från ett centrum eller helt dominerad av ett kön. Istället ses den som en allomfattande samhällelig väv, spunnen med trådar av ömsesidigt beroende mellan kvinnor och män. I boken diskuterar forskare tillhörande olika discipliner såsom historia, konstvetenskap och litteraturvetenskap hur samverkan mellan könen tog sig uttryck inom kulturen, rättssamhället och den sociala organisationen. Bidragen behandlar inte bara Norden utan även hur könskonstruktioner påverkades och förändrades genom inflytande från samtida kulturella, juridiska och ideologiska strömningar i Europa.



# Innehållsförteckning

INLEDNING .....	11
Lars Hermanson & Auður Magnúsdóttir: ”Medeltidens genus” .....	11
KVINNOR SOM KULTURBÄRARE .....	27
Ulla Haastrup & John H. Lind: ”Dronning Margrete Fredkulla. Politisk magthaver og mæcen for byzantisk kunst i danske kirker i 1100-tallets begyndelse” .....	29
Henriette Mikkelsen Hoel: ”Dronning Eufemia og Eufemiaviserne” .....	73
Sigrid Schottenius Cullhed: ”Sierskan Proba. Faltonia Betitia Proba och hennes dikt Cento Vergilianus” .....	95
RÄTT OCH KÖN .....	111
Auður Magnúsdóttir: ”Förövare och offer. Kvinnor och våld i det medeltida Island” .....	111
Johan Zaini Bengtsson: ”De oäkta barnens rätt. Föreställningar om sexualbrott, barn och arv i svensk medeltida lagstiftning” .....	145
Agnes S. Arnórsdóttir: ”Kanonisk ret og køn fra middelalder til tidlig moderne tid. Kristningen av ægteskabet på Island 1200–1600” .....	173
KÖN OCH SOCIAL ORGANISATION .....	187
Bjørn Bandlien: ”I kjønnets grenseland” .....	187
Lars Bisgaard: ”Gildesøskende. Gilder som mødested i 1400-tallets Norden” .....	217
Jessica Sundström: ”Sköldmön – krigaren, kvinnan och äktenskapet. En studie av sköldmöns samtida återspeglning i två isländska fornaldarsagor” .....	243
BOKENS FÖRFATTARE .....	267





# Inledning

## Medeltidens genus

Lars Hermanson & Auður Magnúsdóttir

Kulturhistoriska perspektiv har under de senaste decennierna fått ett allt större inflytande inom den nordiska medeltidsforskningen. Det medeltida samhället studeras numera från långt fler infallsvinklar än vad som tidigare var fallet. Detta innebär i sin tur att forskarna arbetar med ett mer mångfacetterat källmaterial, vilket medfört att de strikta disciplinränderna mellan t.ex. historiker, litteraturvetare, rättshistoriker, arkeologer och konstvetare har luckrats upp. Denna antologi är ett exempel på detta mångvetenskapliga arbetssätt där vi har strävat efter att lyfta fram hur olika typer av källkategorier kan kombineras för att utvinna ny kunskap om det medeltida samhället. Inom äldre historisk forskning studerades i första hand samhällets politiska och ekonomiska utveckling. De nordiska staternas uppkomst och framväxten av institutionell maktutövning utgjorde den överordnade berättelsen. I enlighet med detta synsätt såg historikerna på det medeltida samhället som indelat i olika åtskilda sfärer som exempelvis politiska, juridiska, ekonomiska, sociala, kulturella och andliga. Historikerna sysslade med det politiska, konstvetarna och litteraturvetarna med det kulturella, ekonomihistorikerna med det ekonomiska och religionshistorikerna med det andliga. Det sociala berördes förstås inom alla discipliner men sociala relationer tillmättes sällan någon avgörande betydelse för att förklara detta samhälles grundläggande uppbyggnad.

Den stora berättelsen bidrog till att de drivande historiska aktörerna nästan uteslutande likställdes med män. Under den senare delen av 1900-talet banade dock den kvinnohistoriska forskningen väg för att utöka rollbesättningen på den historiska scenen. Den strikta uppdelningen i olika samhällssfärer stod emellertid till stor del fast, vilket innebar att kvinnohistoriska studier främst behandlade den sociala sfären. Dessa forskare började bearbeta, inte bara andra typer av källmaterial, utan de ställde även helt nya frågor till de skriftliga källorna, vilket i sin tur kräv-

de en annan teoretisk apparat kopplad till nya metoder. Den kulturhistoriska forskningens genomslag inom nordisk kvinnohistorisk forskning medförde att antropologiska och sociologiska teoretiska perspektiv tillämpades för att besvara de nya frågeställningarna. Införandet av det analytiska begreppet genus fick slutligen en avgörande betydelse för att bryta upp åtskillnaden mellan olika specifika samhällsfärer.<sup>1</sup> Den "historiska scenen" eller den "stora berättelsen" kunde ges en annan dramaturgi genom att begreppet omfattar relationerna mellan könen.

Kulturhistorisk forskning handlar överlag mycket om relationer. För historikern innebär det t.ex. att man studerar politisk kultur genom att se till interaktionen mellan politiska och sociala element. Här spelar således personliga band en avgörande betydelse och därmed också genus. Under medeltiden byggdes maktpositioner upp bl.a. genom upprättandet av allianser bekräftade av giftermål och andra relationer. Ett klarläggande av de strategier som brukades för skapandet av släkter och sociala nätverk är av avgörande betydelse för att vi överhuvudtaget skall förstå den medeltida politikens grundpremiss. Genus utgör ett viktigt instrument för att det skall bli möjligt att skapa en helhetsbild av hur det medeltida samhället fungerade. Under inflytande från internationell antropologiskt inspirerad medeltidsforskning har flera nordiska historiker allt mer börjat använda begreppet "social ordning" som en utgångspunkt för att ge ökad förståelse av vilken roll olika former av mänskliga relationer spelade inom

---

1 Begreppet "gender" (i svenskan genus) i betydelsen av en socialt konstruerad indelning baserad på de sexuella och reproduktiva relationerna lanserades av Gayle Rubin i mitten av 1970-talet. Se Gayle Rubin, "The traffic in women: Notes on the 'Political Economy' of sex", i Rayna R. Reiter (red.), *Toward an anthropology of women* (New York 1975) s. 157-210. Den analytiska termen har sedan utvecklats till att t.ex. beteckna den "kulturella tolkningen" av könsåtskillnad (Don Kulick) eller "föränderliga tankefigurer" som skapar föreställningar och sociala praktiker, d.v.s. hur manligt och kvinnligt "görs" (Yvonne Hirdman). Begreppet gender/genus kopplas då inte enbart till individer eller identiteter utan även till institutioner och historiska processer. Don Kulick, "Inledning", Don Kulick (red.), *Från kön till genus: kvinnligt och manligt i ett kulturellt perspektiv* (Stockholm 1987) s. 11; Yvonne Hirdman, "Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3:51 (1988). En god översikt av olika synsätt på begreppet genus återfinns i Eva Gothlin, *Kön eller genus?* (Göteborg 1999). Genusforskningen har kritiserats för att inte väga in andra faktorer som bildar underlag för åtskillnad och underordning, vilket har resulterat i att flera forskare idag tillämpar ett s.k. intersektionellt perspektiv, se t.ex. Kimberlé Williams Crenshaw, "Mapping the Margins. Intersectionality, identity politics, and violence against women of color", i Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk (red.), *The public nature of private violence* (New York 1994) s. 93-118.

den medeltida samhällsstrukturen.<sup>2</sup> Genus eller ”sociokulturellt konstruerat kön” kan i detta sammanhang betraktas som ett ”totalt socialt fenomen”, vilket genomsyrade alla samhällets olika sfärer (se figur sid. 28).<sup>3</sup> Här kan inga klara gränsdragningar göras mellan sfärerna. Istället bidrar studier av genus till belysa interaktionen dem emellan.

Som nämnts ovan var den medeltida politiska sfären intimt förknippad med den sociala genom släkt- och nätverksstrategier. En giftermålsförbindelse mellan en man och kvinna var även en ekonomisk överenskomelse innefattande materiella transaktioner av jord och övrig egendom. Avtalet måste också vara juridiskt bindande för att det skulle gälla som ett giltigt äktenskapligt kontrakt. Samtidigt betraktades äktenskapet under högmedeltiden som ett andligt evigt förbund, vilket krävde kyrkans sanktion. Giftermålet är dock bara ett av flera exempel på sociala förbund som omfattade det medeltida samhällets alla sfärer.

Detta helhetsperspektiv som kretsar kring social ordning betyder därmed att mångvetenskapliga metoder har fått en mer framträdande ställning inom den nordiska genusforskningen. När det gäller studier av det medeltida äktenskapet tenderar t.ex. gränsdragningen mellan olika discipliner såsom historia, rättshistoria, religionshistoria och ekonomisk historia att suddas ut.

## Kön och makt

Inom den äldre medeltidsforskningen brukades en relativt snäv maktanalys som i stor utsträckning kretsade kring att undersöka den offentliga maktens politiska centra d.v.s. kungamakten, kyrkan och högaristokratin. Maktutövningen i sig, samt konflikterna och resursfördelningen

---

2 Begreppet ”social ordning” har två olika grundbetydelser. Den ena härstammar från 1600-talsfilosofen Thomas Hobbes idéer om samhällsordningens problem där social ordning kontrasteras mot ”oordning”, d.v.s. kaos och anarki. Den andra betydelsen syftar på en särskild uppsättning av sammanlänkade sociala strukturer, institutioner, relationer, seder, värderingar och normer som upprätthåller och utvecklar särskilda handlingsmönster, relationer och beteenden. I denna antologi utgår vi i första hand från den sistnämnda betydelsen, vilket innebär att vi inte förutsätter att social ordning nödvändigtvis måste vara beroende och kontrollerat av ett styrande offentligt maktcentrum. När det gäller olika definitioner av begreppet ”social ordning”, se t.ex. Michael Hechter & Christine Horne (red.), *Theories of social order: a reader* (Stanford 2003).

3 Begreppet myntades ursprungligen av antropologen Marcel Mauss för att definiera förmoderna samhällen som inte låter sig separeras i olika politiska, ekonomiska, juridiska och religiöst-ideologiska sfärer då dessa var inflettade i och beroende av varandra. Marcel Mauss, *Gåvan* (Lund 1997) (1:a uppl. 1925) s. 16 ff.

mellan de tre maktelementen, utgjorde grundtemat. På senare år har det kulturhistoriskt orienterade perspektivet bidragit till att flera forskare använder sig av en långt bredare maktanalys, som bl.a. kretsar kring frågan hur man strategiskt gick till väga för att bygga upp och konsolidera maktpositioner. Denna vidare maktanalys innefattar också en annan syn på resursbegreppet genom att forskarna studerar varierande former av resurser. Under inflytande från t.ex. Pierre Bourdieus teorier rörande relationen mellan strategiskt handlande och olika "kapitalformer", såsom socialt kapital, symboliskt kapital och kulturellt kapital ställer forskningen frågor som kretsar kring vilka faktorer som styrde de historiska aktörernas handlande. Bourdieus *habitus*-begrepp har bl.a. tillämpats för att undersöka hur social praxis påverkades av rådande tankemönster.<sup>4</sup> Dessa teoretiska ramverk har bildat underlag för en problematisering av begreppet "historisk aktör" då det inte längre med samma självklarhet kan likställas med en man.

Intresset för strukturerande handlingsprinciper har inneburit att studier kring genus har fått en framskjuten ställning inom den vidare maktanalysen. Även om det medeltida skriftliga källmaterialet till övervägande del berättar om männens förehavanden bidrar ändå genusperspektivet till att belysa *varför* de agerar som de gör. Det ömsesidiga beroendet mellan kvinnor och män blir alltmer påtagligt när forskningen går in på djupet genom att analysera det medeltida samhällets grundläggande resurser och tankemönster.

Inom den traditionella maktanalysen förutsattes att det existerade en fast politiskt struktur kontrollerad av en offentlig auktoritet. De historiska problemen kretsade kring hur denna organisation styrdes, varför man främst undersökte hur de övriga delarna inom strukturen kontrollerades och förvaltades. Ett faktum är emellertid att det under högmedeltiden inte förelåg några fasta politiska strukturer i Norden då styrelsen endast i begränsad utsträckning präglades av institutionell maktutövning. Heravälden var beroende av bilaterala personliga band, vilket innebär att makten inte kan härledas till ett centrum. Det rörde sig om en dynamisk struktur där de politiska konstellationerna ständigt omformades i takt med att de sociala relationerna förändrades. Den vidare maktanalysen och genusperspektivet bidrar i detta sammanhang till att det blir möjligt

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice* (Cambridge 1977).

att studera hur makten verkade på olika nivåer i samhället. Detta tillnärmelsesätt är delvis påverkat av Michel Foucaults maktteorier från vilka genusforskningen har hämtat mycket av sin inspiration. I enlighet med Foucaults syn på makt som något situationsbestämt, vilket befinner sig i konstant rörelse och därför konstant måste underhållas och förhandlas, har genusforskare som t.ex. Raewyn Connell också tolkat könet som föränderligt och kontextberoende. Makt betraktas därmed inte som en egenskap utan fokus ligger istället på strategiska förfaringssätt kopplade till sociopolitiska mekanismer.<sup>5</sup> Dessa perspektiv har bidragit till att luckra upp den traditionella uppdelningen av samhället i en offentlig respektive en privat sfär, vilket är av särskild betydelse för medeltidsforskaren som analyserar en samhällsformation där denna åtskillnad på intet sätt var en självklarhet.

### Genus och samhällsförändring

I denna antologi tar flera av artikelförfattarna sin utgångspunkt i samhällslig förändring. Det medeltida samhället betraktas därmed inte från ett funktionalistiskt perspektiv genom att samhällskroppen ses som en oföränderlig konstant som skall bringas i balans. Den sociala ordningen upprätthölls genom tankemönster, normer, värderingar och sociopolitiska regelverk, men dessa stod under ständig omvandling.<sup>6</sup> Kulturella och re-

5 Michel Foucault, *Övervakning och straff: fängelsets födelse* (Lund 2003) s. 32; Raewyn Connell, *Maskuliniteter* (Cambridge 1998) s. 115. Connell tillämpar begreppet "genusordning" istället för "genussystem" för att framhäva att det inte rör sig om något fast system utan om strukturer stadda under konstant förändring genom inverkan från flera aktörer och faktorer. Raewyn Connell, *Gender and power: Society, the person and sexual politics* (Stanford 1987) s. 116. När det gäller genus som ett analytiskt verktyg för att studera maktordningar och förändringsprocesser se även Joan W. Scott, *Gender and the politics of history* (New York 1988).

6 Skillnaden mellan värderingar och normer brukar förklaras i termer av att värderingar är "internal", d.v.s. knutna till individen medan normer är "external" förknippade med yttre direkt påverkan. "Values can be defined as "internal criteria for evaluation". Values are also split into two categories, there are individual values, which pertains to something that we think has worth and then there are social values. Social values are our desires modified according to ethical principles or according to the group we associate with: friends, family, or co-workers. Norms tell us what people ought to do in a given situation. Unlike values, norms are enforced externally – or outside of oneself. A society as a whole determines norms, and they can be passed down from generation to generation." [http://en.wikipedia.org/wiki/Social\\_order#Values\\_and\\_norms](http://en.wikipedia.org/wiki/Social_order#Values_and_norms), 2015-06-08. "Values are general guidelines, while norms are specific guidelines. Values are general standards, which decide what is good and what is bad. Norms are rules and expectations that specify how people should and should not behave in various social situations." <http://www.yourarticlelibrary.com/society/difference-between-norms-and-values-of-society/35068/>, 2015-06-08.



ligiösa strömningar från Europa bidrog till att förändra uppfattningar om relationen mellan könen, vilket i sin tur medförde nya juridiska regelverk, nya synsätt på arv och ägande samt en annan syn på det sociala samlivet. Inom genusforskningen betraktas således oftast begreppet "struktur" inte som något statiskt, utan som ett dynamiskt kulturellt betingat fenomen. Forskarna har länge intresserat sig för den medeltida ideologiproduktionen, men detta område har inom äldre forskning tenderat att utgöra ett eget separat fält. Modern antropologisk och sociologisk forskning tillämpar stundtals begreppet "agency" för att förklara samhällsstrukturers förändring.<sup>7</sup> Att vara agent innebär att en person av olika orsaker besitter förmågan att utöva kontroll över de sociala relationer denne är en del av, vilket i sin tur betyder att personen ifråga har förmåga att förändra dem. I detta sammanhang bidrar genusperspektivet till att förklara hur ideologi omsattes i praktik under historisk tid.

Flera av artiklarna i denna bok behandlar denna problematik kring interaktionen mellan "privat" och "offentligt" som t.ex. hur kristen ideologi omsattes till social kontroll genom det kristet sanktionerade äktenskapet eller hur ideologin praktiserades inom sociala umgängesformer såsom gillena. Ett annat exempel är hur europeisk hövisk ideologi och kultur framgångsrikt användes för politiska syften, vilket i dess förlängning ledde till samhällsstrukturella förändringar i Norden. Begreppet "historisk aktör", blir om man ensidigt utgår från de medeltida skriftliga källornas huvudpersoner, synonymt med en man. Genom att istället tillämpa *agency*-perspektivet blir det dock möjligt att belysa hur både män och kvinnor kunde utöva inflytande på samhällsstrukturers förändring. Männen verkade ofta "utifrån och in", d.v.s. från den offentliga sfären mot den privata, medan kvinnorna verkade "inneifrån och ut", d.v.s. från en motsatt riktning. Några av författarna i antologin visar också hur synen på social struktur som ett dynamiskt kulturellt fenomen kan bidra till att illustrera hur könsroller i vissa kontexter kan överskridas. De tillämpar ett dialogiskt perspektiv vid tolkningen av de medeltida berättan-

7 När det gäller sociologisk och historisk teori rörande samhällelig förändring och begreppen struktur, kultur och agent se t.ex. William Hamilton, Jr., Sewell, "A theory of structure. Duality, agency, and transformation", i Gabrielle M. Spiegel (red.), *Practicing History. New directions in historical writing after the linguistic turn* (New York 2005) s. 143-165; William Hamilton, Jr., Sewell, "The concept(s) of culture", i Gabrielle M. Spiegel (red.), *Practicing History. New directions in historical writing after the linguistic turn* (New York 2005) s. 76-96.

## INLEDNING

de källorna. Detta innebär att texterna ses som avspeglade ett specifikt historisk samhälleligt tillstånd eller fenomen, men att de litterära verken även brukades i syfte att förändra tillstånd och uppfattningar.

Inte bara bland allmänheten, utan även bland studenter vid universiteten stöter man ofta på uppfattningen att genushistoria i princip är detsamma som kvinnohistoria. Vid universiteten underbyggs inte sällan denna uppfattning även av de lärare som är ansvariga undervisningen. Genom att infoga en bok om kvinnornas historia i kurslitteraturlistan anser man sig ha tillgodosett behovet av genusperspektiv. Med denna bok vill vi nyansera denna uppfattning. Kvinnorna hade ingen egen historia och så heller inte männen. De hade en gemensam historia där hela den sociala organisationen och samhällets föränderliga maktstruktur kretsade kring det ömsesidiga relationella beroendet mellan könen.

En annan återkommande uppfattning i diskussioner om kvinnornas roll under medeltiden är att de endast utgjorde ”brickor i männens politiska spel”, varför de inte kan betraktas som handlande historiska aktörer. Detta synsätt har nyanserats genom att flera forskare numera hävdar att kvinnorna verkade som förmedlare av makt. I denna bok vill vi dock föra debatten ett steg vidare genom att problematisera själva maktanalysen. Synen på kvinnor som maktförmedlare tar i grunden sin utgångspunkt från det traditionella synsättet på den synbara offentliga makten som en fast konstant, knuten till politik och materiell resursfördelning. Männen betraktas då som mer eller mindre oavhängiga den privata sfären, vilket innebär att man inte sällan bortser från att deras handlingar i hög grad var beroende av förhållanden inom den privata sfären. Vi vill istället studera maktens olika uttrycksformer och förflyttar därmed fokus från politisk och ekonomisk maktutövning kontrollerad av män, till ett interaktionistiskt synsätt på makt baserat på samspel och kommunikation mellan könen. Därmed är vi mer intresserade av hur makten synligt eller dolt fungerade på olika nivåer än hur den kontrollerades och utövades från ett centrum.

### **Bokens tematik och de enskilda bidragen**

Även om föreliggande antologi är strukturerad enligt tre grundläggande teman: *Kvinnor som kulturbärare*, *Rätt och kön* samt *Kön och social organisation* visar de olika författarnas bidrag hur intimt förknippade de olika sfärerna var med varandra. Betraktar vi genus som ett totalt socialt feno-

men där sociala, juridiska, kulturella, andliga, politiska och ekonomiska element befann sig i en ständig interaktion, blir det möjligt att koppla ett helhetsgrepp på den medeltida sociala ordningen. Makten verkade på olika plan inom dessa sfärer, vilket innebär att det ömsesidiga beroendet mellan könen genomsyrade hela maktsystemet. Bokens tematiska indelning tjänar således främst som en utgångspunkt för att belysa detta förhållande från olika infallsvinklar.

*Kvinnor som kulturbärare:* Den första sektionen behandlar kvinnor som transnationella kulturbärare. Samhällsstrukturer kan här ses som kulturella fenomen, vilka befinner sig under ständig transformation. Kultur blir därmed en performativ term förknippad med praktik, ständigt producerad och reproducerad av historiska aktörer.<sup>8</sup> Historikern Henriette Mikkelsen Hoel och litteraturvetaren Sigrid Schottenius Cullhed diskuterar kvinnors förhållande till litteratur. Mikkelsen Hoel behandlar hur den norske kungen Hakon V:s gemål drottning Eufemia bidrog till att införa den europeiska höviska kulturen i Norden genom att låta översätta Eufemiavisorna. Återskapandet av den höviska litteraturen i nordisk språkdräkt med syftet att framföras vid de nordiska hoven kan således ses som ett exempel på kulturen som en performativ term förknippad med praktik. Det brukar sägas att den antika och medeltida litteraturen skrevs ”av och för män”. Detta stämmer till övervägande del, men påståendet kan ändå nyanseras. Schottenius Cullhed undersöker den senantika poeten Faltonia Betita Proba, inte bara som direkt producent av litteratur, utan även hur hennes alster reproducerades och brukades under medeltiden.

Konstvetaren Ulla Haastrup och historikern John H. Lind tar också sin utgångspunkt i en medeltida drottningens roll som kulturbärare; den svenska kungadottern Margareta Fredkulla. Dessa forskare diskuterar hur och varför vissa kalkmålningar i danska tidigmedeltida kyrkor bär tydliga spår av inflytande från den grekiskt ortodoxa östliga kulturen. Det låg på medeltida drottningars lott att verka för de nyetablerade kyrkornas

8 Ang. begreppet performativitet se, John Langshaw Austin, *How to do things with words. The William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, J.O. Urmson, Marina Sbisa (red.) (Oxford 1975) (1:a uppl. 1955). Den analytiska termen har inspirerat Judith Butlers tolkning av genusidentiteten som skapad av ”a stylized repetition of acts”, Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity* (New York 1990) s. 140.

utsmyckning, varför de hade en framträdande roll vid införandet av nya kulturyttringar. Poeten Faltonia Betita Proba, drottningarna Eufemia och Margareta Fredkulla bidrog således på olika sätt till att det medeltida samhällets kulturella former förändrades, vilket betyder att de kan ses som historiska aktörer eller ”agenter” med förmåga att påverka strukturer.

I Haastrups och Linds artikel blir synen på genus som ett totalt socialt fenomen särskilt påtaglig. Genom att kombinera skriftliga källor med bildmaterial visar författarna hur drottning Margareta Fredkullas position och gärningar var länkade till sociala, politiska, andliga, ekonomiska och kulturella sfärer, vilka var nära förbundna med varandra. Drottningen var en del av ett vittomfattande socialt nätverk, uppbyggt på giftermålsallianser mellan nordiska kungafamiljer, ryska furstesläkter och den bysantiska kejsardynastin. Här är det emellertid inte i första hand nätverkets politiska funktioner som undersöks. Istället fokuserar författarna på vilken roll nätverket spelade för drottningens funktion som transnationell kulturbärare. Genom denna infallsvinkel visar de att bysantiska impulser inom det nordiska romanska kalkmåleriet inte endast strömmat in via Väst Europa, vilket tidigare forskning hävdade.

Den nordiska elitens sociopolitiska nätverk under 1100-talets tidigare del resulterade i ett direkt utbyte med den grekisk ortodoxa kulturen. Högtäta medeltida drottningar som Margareta omgärdades av en särskild ryktbar karisma där deras legitima makt och auktoritet inte bara var en konsekvens av deras härstamning, utan även av deras symboliska betydelse och aktiva handlingar. Den medeltida drottningen hade en framskjuten religiös funktion. Margareta Fredkullas goda rykte förstärktes således genom hennes välgärningar för den danska kyrkan, en organisation som under 1100-talets första årtionden befann sig under sin uppbyggnadsfas. Genom att aktivt verka för dessa kyrkors utsmyckning, bl.a. genom kalkmålningar bidrog drottningen inte blott till att förändra den danska kulturen, utan även till att höja sitt eget och därmed indirekt den danska kungafamiljens symboliska kapital. Haastrup och Lind diskuterar vidare hur ekonomiskt-materiella resurser förbundna med arv och giftermål bildade underlag för drottningens förmåga att agera som mecenat för östlig kultur och beskyddare av den danska kyrkan. Författarnas mångvetenskapliga metod och uppmärksammandet av nyfynd, samt omtolkningar av bild- och textmaterial visar att det är möjligt att

berätta en helt ny sociokulturell historia där relationerna mellan kvinnor och män bildar underlag för andra tolkningsramar.

Även när det gäller den högmedeltida drottningen Eufemia var hennes karisma och auktoritet inte enbart ett resultat av hennes ädla börd. Henriette Mikkelsen Hoel studerar kvinnors roll som transnationella kulturförmedlare genom att analysera hur Eufemias europeiska sociala nätverk medverkade till införandet av hövisk kultur i Norge och Sverige. Mikkelsen Hoels artikel visar således hur kvinnliga aktörer aktivt påverkade och förändrade den profana kulturen. Hon konstaterar att medeltida litteratur förknippas med män, men klargör också att de högaristokratiska kvinnorna ofta växte upp och verkade i en miljö där böcker och bildning var en del av kvinnornas adelhet. Inom denna sfär utbildades således kvinnorna för sina kommande offentliga roller. Eufemias härstamning från furstefamiljer inom och gränsande till det tysk-romerska riket betydde att hon under sin uppväxt hade nära kontakter med dessa områdens främsta läroinstitutioner och litterära centra som under denna tid till stor del utgjordes av kloster. Furstesläkterna hade nära socioreligiösa band med bl.a. nunnekloster, vilket i dess förlängning innebar att då Eufemia inträdde i sin offentliga roll genom giftermålet med den norske kungen hade hon både bildligt och konkret med sig ett litterärt bagage i boet.

Mikkelsen Hoel diskuterar dock inte bara Eufemias roll som kulturförmedlare mellan Norden och Europa. Drottningen kan också ha varit en viktig historisk aktör genom att hon aktivt brukade den litterära kulturen för politiska syften. Inom den medeltida eliten verkade kvinnorna inte sällan för att översätta latinsk litteratur till modersmålet. Det medförde att litteratur kunde nå ut till vidare grupper bestående av både kvinnor och män. Samtidigt är detta exempel på hur kultur användes i performativ praxis genom att de litterära verken lästes upp inför en stor hovkrets. Handlingen att låta översätta Eufemiavisorna till fornsvenska var enligt Mikkelsen Hoel en politisk strategi som syftade till att skapa goda diplomatiska relationer mellan det norska och det svenska kungariket. Samtidigt bidrog denna gärning till att stärka drottningens auktoritet och karisma i ett främmande land genom att hon verkade som mecenat för den förfinade europeiska höviska kulturen och därmed lyckades göra sin stämma hörd, inte bara för samtiden utan även för eftervärlden.

Sigrid Schottenius Cullhed gör en omtolkning av den tidigare synen på Faltonia Betita Proba som en bakåtsträvande traditionalist. Istället framhäver författaren att Probas poetiska alster var nyskapande på flera plan, vilket gjorde det särskilt väl ägnat för reception i olika medeltida intellektuella sammanhang, bl.a. av rent pragmatiska skäl. Hennes litterära produktion bidrog till att föra det antika kulturella arvet vidare genom att de tidigmedeltida lärda föredrog antika texter skrivna av kristna författare. Probas poesi brukades i pedagogiskt didaktiska sammanhang vid det medeltida samhällets olika läroanstalter, vilket innebar att hennes verk spreds över Europa. Schottenius Cullhed visar också att dåtidens intellektuella centra inte helt dominerades av män, utan att även nunnekloster spelade en viktig roll vid den litterära reproduktionen. Vidare diskuterar artikeln hur receptionen och bruket av Probas texter förändrades under hög- och senmedeltid. Från att ha brukats som en ersättning för hedniska antika författare som t.ex. Vergilius, övergick man i humanistisk anda till använda hennes verk som en ingång till de stora antika diktarna. Proba kan därmed ses som en viktig representant för kvinnors roll som kulturförmedlare, både under äldre medeltid och under den klassiska renässansen.

*Rätt och kön:* Genusstudier är väl ägnade att belysa grundläggande samhällsstrukturella förändringar då de kretsar kring interaktionen mellan det privata och det offentliga, vilket bidrar till djuplodande och mångfacetterade analyser. Under medeltiden omskapades den nordiska sociala ordningen till följd av den europeiska kyrkorganisationens och statsmaktens stärkande. Det skapades en offentlighet som hade kapacitet och medel att reglera det privata livet. Relationerna mellan könen förändrades genom att den religiösa och politiska överhögheten kom i besittning av juridiska och ideologiska verktyg med vars hjälp man kunde kontrollera och reglera den sociala strukturen. Införandet av den skriftliga kulturen ledde till upprättandet av ett nytt rättssystem som byggde på nedtecknade världsliga och kyrkliga lagsamlingar.

Agnes S. Arnórsdóttir framhåller att inom den traditionella forskningen var man i första hand intresserad av analysera det nordiska lagmaterial för att belysa den "yttre samhällsutvecklingen", d.v.s. konsolideringen



av stat och kyrka samt hur resurserna skulle fördelas mellan dessa statsbärande element. Genom att studera lagmaterialet från ett genusperspektiv blir det, enligt författaren, emellertid möjligt att även förklara den ”inre samhällsutvecklingen”, såsom etablerandet av nya könsbestämda samhällsnormer, vilka styrde resursfördelningen på det privata planet inom familjen och mellan släkter. De nordiska samhällena präglades av ett bilateralt släktsystem där ingåendet i äktenskap innebar att egendom överfördes från bägge familjer till det nya hushållet. Det bilaterala släktsystemets diffusa arvsregler bidrog emellertid till att det under äldre medeltid utkämpades ständiga fejder om rätten till jord och egendom.

Agnes Arnórsdóttir diskuterar hur införandet av kyrkans syn på det monogama äktenskapet som ett sakralt kontrakt baserat på både parter samtycke påverkade, inte bara den ekonomiska resursfördelningen och det politiska landskapet, utan även grundläggande normer rörande könsidentitet och könsmoral. Under inflytande av kanonisk rätt etablerades på Island under högmedeltiden uppfattningen att ett giltigt äktenskap var förbundet med ett juridiskt bindande avtal som i detalj reglerade arv och egendomstransaktioner. Den sociala ordningen förändrades således i grunden genom offentlighetens ökande kontroll över den privata sfären.

I det nordiska fejdssamhället saknades en offentligt dömande rättsinstans, vilket innebar att mannen i egenskap av hushållets överhuvud själv tvingades försvara släktens ära. Fysisk våldsutövning var således överlag förbehållet männen. Auður S. Magnúsdóttir visar dock i sin studie av det isländska lag- och sagamaterialet hur relationen mellan kvinnor och män utgjorde en integrerad del av fejdssamhällets normer och handlingsmönster. Författaren betraktar källorna som ideologiska dokument avspeglade samtidens uppfattningar om manligt och kvinnligt. Här framträder alltid mannen som rättssubjekt då det var han som företrädde den sociala ordningens grundpelare; hushållet och familjen. Auður Magnúsdóttir konstaterar att kvinnorna sällan själva utövade direkt fysiskt våld, men framhåller samtidigt att vår moderna föreställning av vad som utgör en våldshandling måste vägas mot de medeltida källornas rättsuppfattning, där verbalt våld ansågs lika allvarligt som fysiska övergrepp. Även kvinnorna hade ett tungt ansvar att försvara hushållets eller den egna familjens ära, varför de inte sällan spelade en aktiv roll i fejdernas utbrott och förlopp. Verbalt våld kunde i dessa sammanhang utgöra både orsak till

konflikterna i sig, men också ett påtryckningsmedel som brukades för att få männen att skrida till handling genom att t.ex. utkräva hämnd. Fejdens konflikter utspelades således alltid både på en privat och en offentlig nivå.

De isländska sagaförfattarna fördömde i starka ordalag fysiskt våld mot kvinnor i hemmet. Auður Magnúsdóttir tolkar episoder i sagorna vilka berättar om hustrumord som varnande exempel på hur det kunde gå om man frångick den kristna samtyckesdoktrinen. Likt Bjørn Bandlien (se nedan) visar författaren att könsidentitet stod under ständig förhandling då könstillhörigheten kunde utmanas genom hot och direkta våldshandlingar. En inte ovanlig fejdstrategi var ärekränkning och skymfning. Detta våld hade ofta sexuella undertoner och det riktades i många fall mot fiendens kvinnor. Kvinnorov och våldtäkt var medel som systematiskt brukades inom den nordiska fejdkulturen. Både Magnúsdóttir och Johan Zaini Bengtsson (se nedan) visar att inom isländsk och svensk medeltida rättsuppfattning sågs detta som vanärande stridshandlingar riktade mot kvinnornas förmyndare. Kontrollen över kvinnlig sexualitet var därmed av stor betydelse då den var knuten till reproduktion. Våldtäkter och kvinnorov brukades därför inte bara för att de var vanärande för motståndarens släkt, utan de förmådde även skapa bryderi kring hans avkommors härkomst. Således tjänade dessa strategiska handlingar även framåtsyftande mål. Magnúsdóttirs studie av kvinnor, män och våld i det medeltida Island visar att källornas konstruktion av rättssubjektet ger en god insyn i dåtidens föreställningar om hur genusbaserade hierarkier bildade grund för den sociala ordningen i samhället.

Johan Zaini Bengtsson diskuterar hur betydelsen av kontroll av sexualitet och reproduktion tog sig uttryck i det svenska högmedeltida lagmaterialet. I likhet med författare som Agnes S. Arnórsdóttir belyser han ämnet från ett förändringsperspektiv kopplat till statens och den kanoniska lagstiftningens strävan efter att reglera sociala och sexuella relationer. Författaren studerar juridiska frågor avseende reproduktion och arv genom att ta sin utgångspunkt i de oäkta barnens rättigheter till grundläggande ekonomisk försörjning. Han hävdar att de svenska lagarna i varierande grad var influerade av den kanoniska doktrinen om det monogama äktenskapet, men betonar också att landskapslagarna var utformade i linje med lokalsamhällets traditionella normer rörande barn födda utanför äktenskapet. Den svenska lagstiftningen var anpassad till

det bilaterala släktsystemet inom vilket det var mer eller mindre accepterat att ha utomäktenskapligt sexuellt umgänge som ett förstadium till äktenskapet. Kyrkans fördömande av utomäktenskapliga förbindelser, och därmed indirekt oäkta barns rättigheter, vann endast gradvis insteg i det medeltida svenska samhället.

De högmedeltida landskapslagarna som *Äldre Västgötalagen*, *Upplandslagen* och *Gutalagen* slår alla vakt om det grundläggande behovet att säkra oäkta barns underhåll genom rätten till arv. Zaini Bengtsson visar att kyrkans moraliska fördömanden fick ett genomslag först i mitten av 1300-talet då *Magnus Erikssons allmänna landslag* trädde i kraft. Här stipulerades en inskränkning av oäkta barns arvsrättigheter. Socioekonomiska förhållandens inverkan på den sociala organisationen var således långt viktigare att reglera i lag än utomäktenskapliga sexuella relationer som ur kyrkans synvinkel ansågs vara moraliskt förkastliga.

*Kön och social organisation:* I det tidigmedeltida Norden kretsade alltså det sociopolitiska livet kring de grundläggande enheterna; hushållet och tinget. Bjørn Bandlien undersöker från ett intersektionellt perspektiv inte bara hur kön konstruerades i förhållande till dessa rum, utan även uppfattningar kring de individer och krafter som var uteslagna från denna gemenskap. Den nordiska mytologin avspeglade ett tankemönster där människornas värld omgärdades av en periferi där kaoskrafterna härskade. I dessa utmarker levde monstren, jättarna och rovdjuren, vilka utgjorde ett ständigt hot mot den etablerade sociala ordningen.<sup>9</sup> Människor som bröt mot samhällets lagar och oskrivna regler riskerade att stötas ut till denna periferi, vilket innebar att de inte längre var en del av det sociala kollektivets beskyddarförhållanden och att de utstötta förlorat sin status inom denna hierarki.

Bandlien studerar i första hand konstruktionen av manligt kön. Maskuliniteten var helt beroende av mannens förmåga att försvara hushållet och stå upp för sin och hushållsmedlemmarnas rätt vid tinget. Detta innebar att den manliga könsidentiteten inte var grundmurad. Den kunde utmanas genom verbalt våld där mannen skymfades. Mandomen sattes därmed på prov och det låg det hånade offret att bevisa sin man-

<sup>9</sup> Termen "social ordning" motsvaras här således av dess Hobbesianska grundbetydelse (se not ovan).

lighet genom handlingskraft då det inte existerade någon överordnad offentlig rättsinstitution. Maktrelationer män emellan och mellan kvinnor och män var således inte statiska i och med att den maskulina identiteten stod under ständig förhandling. Författaren visar dock att kvinnor i vissa situationer kunde axla manliga roller, t.ex. som änkor, vilka hade rätt att agera i offentliga sammanhang som hushållets överhuvud. Vidare framhåller han att den nordiska mytologin uppvisar exempel på gudar och halvgudar som överskrider könsgrensarna. Att anta en tillfällig liminal könsidentitet kunde vara en motiverad handling under förutsättning att gränsen överskreds för rationella syften, såsom då Oden ökade sin makt genom att sejda; en verksamhet traditionellt förbehållen kvinnor. Halvguden Lokes liminala könsidentitet betraktas dock i Eddalitteraturen till övervägande del som en negativ egenskap då hans brist på social och rumslig tillhörighet innebar att han rörde sig i gränslandet mellan centrum och periferi. Bandlien framhåller hur vardaglig social praxis motsvarades av en kosmologisk social ordning där den mytiska världen bidrog till skapandet och förståelse av könsidentiteter.

Under hög- och senmedeltid utgjorde dock även gillena vid sidan av hushållet och tinget en viktig del inom det nordiska samhällets sociala organisation. De omfattande ett brett socialt spektrum då i princip alla fria människor kunde tillhöra ett gille, vilket innebar att de var ett socialt gränsoverskridande fenomen. Gemenskapen i dessa sammanslutningar vilade på ett aktivt kristendomsutövande i form av helgonkult och därtill knutna ritualer framförda till åminnelse av hädangångna gillesmedlemmar. Lars Bisgaard visar i sin artikel att det medeltida hushållets strikta könshierarki och arbetsdelning måste vägas i förhållande till andra sociala rum i samhället. De senmedeltida gillena utgjorde ett fält där kvinnor och män verkade sida vid sida i enlighet med ett annat regelverk. Samhörigheten medlemmarna emellan befästes genom jämlikhetsideal baserade på den kristna brödraskapsideologin och uppfattningen om att själen saknade kön. Gillena hade en dominerande ställning inom det senmedeltida urbana sociala livet och Bisgaard visar exempel på gillen där kvinnor utgjorde en majoritet bland medlemmarna. Dessa förhållanden till trots, står författaren hittills ensam om att behandla gillena från ett genusperspektiv.

Bisgaard betonar att medlemskap i ett gille var helt frivilligt, vilket

betydde att den medeltida kvinnan hade möjlighet att påverka sitt liv. Tidigare forskning har främst betonat gillenas och skrånas pragmatiskt ekonomiska funktioner. Författaren framhåller dock i första hand deras socioreligiösa roll. Av stor betydelse var gillenas performativa uttryck då medlemmarnas umgängesformer styrdes av återkommande religiösa ritualer såsom den s.k. *gildedrikken*. Dessa offentliga högtider var förknipade med fester som i sig var gränsöverskridande, både ur socialt och könsmässigt hänseende.

Inom äldre kvinnohistorisk forskning hävdas ofta att kristendomens införande i Norden ledde till att kvinnorna i ökande grad underordnades männen. Flera av artiklarna i denna antologi visar dock att denna tolkning kan nyanseras på flera punkter. Kvinnornas aktiva roll inom det religiösa livet t.ex. i egenskap av välgörare för kyrkan, som främjare av klostrens intellektuella liv, som helgon och som självklara medlemmar av gillena visar att deras ökande deltagande inom den offentliga religiösa sfären, både direkt och indirekt, bidrog till omdaning av det medeltida samhället. Även inom det juridiska området kan kvinnornas ökade rättskydd och kyrkans påbud om ömsesidigt samtycke vid ingåendet i äktenskap tolkas i riktning mot att kristendomen inte per automatik ledde till en ökad underordning.

Inom det högmedeltida sagamaterialet kan vi också skönja hur den förändrade sociala ordningen påverkade de samtida författarnas uppfattningar av relationen mellan könen. De norsk-isländska *Fornaldrarsagorna* utspelar sig i en mytisk forntid, dominerad av ädelborna hjältar som med svärdet i hand gav sig ut i strid mot sagoväsen och främmande kungadömen. Dessa sagor författades efter vad den äldre forskningen betraktade som den isländska litteraturens "storhetstid", d.v.s. efter fristatstidens upphörande i slutet av 1200-talet, varför den äldre forskningen inte ägnade dem något närmare intresse. I *fornaldrarsagorna* figurerar heroiska kvinnliga krigare kallade sköldmöer. Detta fenomen har länge förbryllat forskningen då de utgör en så påtaglig anomali mot den gängse bilden av den fogliga medeltida kvinnan. Kontrasten har de facto varit så stor att sköldmöer har setts som ett uttryck för sagornas starkt fiktiva karaktär där hon inrangerats som en litterär komponent i det i övrigt fantasifula galleriet bestående av sagoväsen såsom drakar, jättar och troll. Jessica Sundström tolkar dock sköldmöer mot bakgrund av samtidens nya

## INLEDNING

sociala organisationsprinciper där det livslånga monogama äktenskapet betraktades som ett heligt sakrament.

Författaren konstaterar att *fornaldrsagorna* skildrar äktenskapet som något önskat då det innebar att kvinnan tvingades underordna sig sin man. Sköldmöerna motsvarar varken det kristna kyskhetsidealet eller det fogliga hustruidealet. Sundström menar att det istället var oberoendet från männen och krigaridealet som utgjorde sköldmöernas drivkraft. När de slutligen ändå gifter sig rör det sig om ett fritt val där kvinnan väljer en make som är hennes jämlike i dådkraft och social status. Författaren ser sagorna från ett dialogiskt perspektiv, vilket innebär att de är präglade av sedvanan, men att de samtidigt även verkade för att omforma och påverka dessa traditionella värderingar. Sköldmöernas gränsöverskridande roll mellan manligt och kvinnligt tolkas som avspeglade en anpassning till nya normer. I detta sammanhang är det kristna äktenskaps krav på samtycke centralt.

Sköldmöer illustrerar, enligt Sundström, kvinnans rättighet att själv välja man, men också att hon gör rätt val genom att välja den mest dugliga bland männen. Således ställs också krav på männen genom att de skall leva upp till det rådande manlighetsidealet för att göra sig förtjänta av en ädel kvinna. Detta visar, enligt författaren, ett samtida aristokratiskt förädlingsideal grundat på uppfattningen att ett äktenskap skall ingås mellan två likvärdiga parter. Den norsk-isländska elitens samhällsställning vilade således på ett meritokratiskt tankemönster där det ädla blodet som rann i dess avkommors ådror härstammade *både* från släktens manliga och kvinnliga sida. Konstruktionen av forntidens könsöverskridande strukturer får därmed bilda en legitimerande grund för samtidens sociala hierarki.

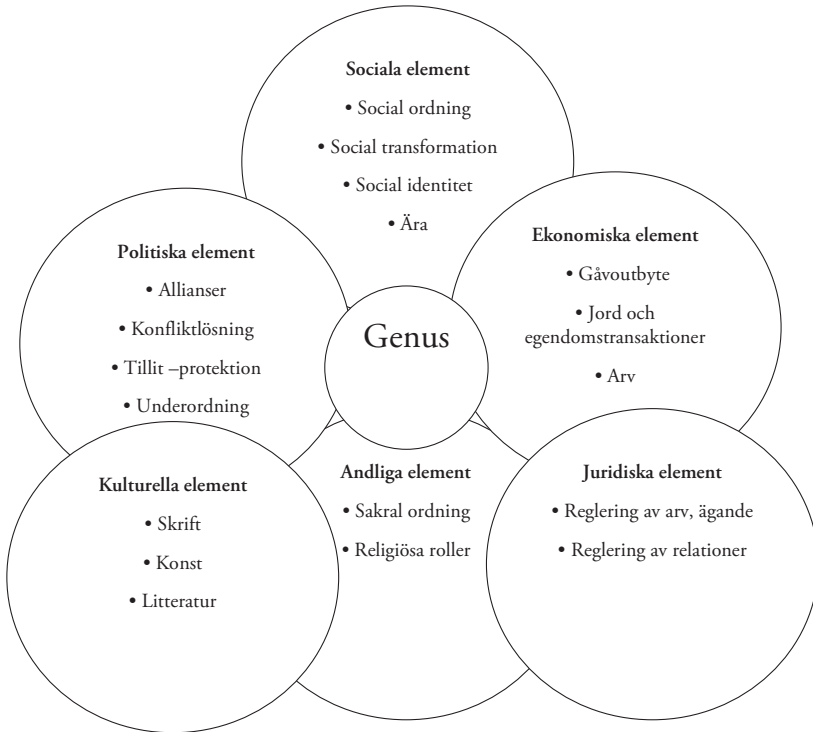
\*

Ett gemensamt drag för samtliga artiklar i denna antologi är således att de visar hur genusperspektivet kan brukas för att nå en ökad förståelse av den medeltida sociala organisationens uppbyggnad och förändring. Alla texter berör på olika sätt maktförhållanden i samhället. Att se på genus som ett totalt socialt fenomen, omfattande samhällets alla sfärer;



## MEDELTIDENS GENUS

politiska, sociala, ekonomiska, religiösa, juridiska och kulturella, innebär därmed att vi kan analysera hur makten verkade på olika nivåer inom samhällsstrukturen. Makten betraktas varken som utgående från ett centrum eller helt dominerad av ett kön. Istället innebär genusperspektivet att vi ser på makten som en allomfattande samhällelig väv, spunnen med trådar av ömsesidigt beroende mellan kvinnor och män.



Genus som "totalt socialt fenomen"

# Kvinnor som kulturbärare

Dronning Margrete Fredkulla

Politisk magthaver og mæcen for byzantisk kunst  
i danske kirker i 1100-tallets begyndelse

Ulla Haastrup & John Lind

Udgangspunktet for denne artikel har været nye tanker omkring ad hvilke veje impulserne til udformningen af de tidligste romanske kalkmalerier i danske kirker er kommet. Det har været en almen vedtaget antagelse, at selv træk, der har været erkendt som byzantinske, alene er kommet via Vesteuropa. Når der er grund til at tage dette op til en revurdering skyldes det to forhold: at der de senere år er kommet talrige nye monumenter for en dag og at en række kirker og dermed deres udsmykninger med kalkmalerier ved dendrokronologisk datering nu ikke blot har fået en meget præcisere datering end tidligere men at de også har vist sig i mange tilfælde at være en hel del ældre end tidligere antaget.

Dette har muliggjort at vi kan sætte disse kirker og deres udsmykning ind i tidligere upågtede sammenhænge, der snarest synes at vise, at den byzantinske indflydelse, der ses i mange østdanske kirker, er kommet østfra, fra enten Rus' eller direkte fra Byzans. Og når vi bedømmer, hvorledes formidlingen af denne byzantinske indflydelse kan være sket, peger nydateringen af disse kirker, blandt andre muligheder, specielt på de mange dynastiske forbindelser der i begyndelsen af 1100-tallet blev knyttet på kryds og tværs mellem de skandinaviske kongehuse og fyrstehusene i Rus' og sågar med en afstikker til kejserhuset i Konstantinopel.

Centralt i dette netværk står en person, nemlig den svenske prinsesse, Margrete Fredkulla. Mens hun selv blev giftet ind i både det norske og det danske kongehus, blev hendes søster Kristina i Rus' gift med fyrsten af Novgorod, den senere storfyrste af Kiev Mstislav Vladimirovich (1125-32). To af disses døtre blev gift tilbage til skandinaviske kongehuse mens en tredje blev gift ind i det byzantinske kejserhus. Det er dette vi i det følgende vil udbygge i sammenhæng med analyser af byzantinsk influere-

de kalkmalerier i en række kirker. Samtidig kommer vi ind på en række kildekritiske problemer, der knytter sig til Margrete Fredkullas biografi, ligesom vi præsenterer et hidtil ikke anvendt kildemateriale.

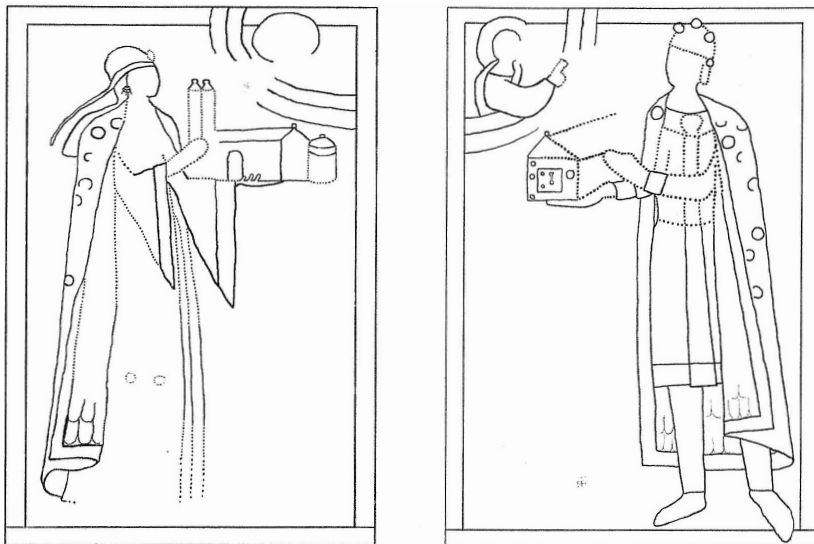


Fig. 1. Vä Kirke, Skåne, 1121. Dronning Margrete og Kong Niels.  
Rekonstruktionsskitse af stifterfigurerne. Tegnet af Irene Skals.

### Dronning Margrete Fredkulla

Margrete Fredkulla var en usædvanlig dronning. Hun var datter af den svenske konge Inge den Ældre (c. 1080-beg. af 1100-tallet) og dronning Helena. Tilnavnet Fredkulla (Fredspigen) fik hun, da hun blev gift med den norske konge Magnus Barfod (1093-1103) som led i den fredslutning mellem Kong Magnus og Kong Inge, der blev indgået på Trekongemødet i Konghelle i 1101.<sup>10</sup> Den tredje konge var Erik Ejegod, der sikkert fungerede som mægler i den strid, der var brudt ud mellem Norge og Sverige. Som medgift fik Margrete Västra Götaland, der havde været en del af striden mellem de to lande. Efter kong Magnus tidlige død i 1103 blev Margrete gift med den nylig indsatte kong Niels, og hendes medgift fulgte hende ind i det danske ægteskab, eftersom hendes første ægteskab var for-

10 "Hún var síðan kölluð friðkolla", Finnur Jónsson (utg.), *Heimskringla, Noregs konunga sögur* (Köpenhamn 1911), s. 527.

blevet barnløst. Hun var med andre ord stadig en meget rig kvinde.<sup>11</sup> I Danmark fødte hun mindst to sønner. Den ældste, Inge, opkaldt efter sin morfar, døde som barn.<sup>12</sup> Den næste søn, Magnus, opkaldt efter sin farfar, Svend (Magnus) Estridsen, blev ifølge Saxo i 1120'erne tilbudt kongeværdigheden over göterne, da den svenske kong Inge den Yngre, dronning Margretes fætter, døde,<sup>13</sup> og Magnus gennem sin mor kunne rejse et arvekrav. Desuden var det her dronning Margrete både i egen ret og som medgift havde besiddelser. Fig. 1 og 2.



Fig. 2. Vä Kirke, 1121. Dronning Margrete Fredkulla med kirkemodellen.

Også i det danske samfund havde dronning Margrete en enestående position. Dette understreges af den liturgiske tekst, der af hævde har været kendt som Knud Lavard-Ordinalet fra c. 1170, der fremstiller

11 Dette har Lars Hermanson understreget i det centrale kapitel, "Maktförhållanden under kung Niels och drottning Margaretas regering 1104-1134", i hans disputats, se Lars Hermanson, *Släkt, vänner och makt: en studie av elitens politiska kultur i 1100-talets Danmark* (Göteborg 2000), s. 51-186. Se også Nanna Damsholt, *Kvindebilledet i dansk højmiddelalder* (Köpenhamn 1985), s. 144f., 191f., 208, 225f., samt Nanna Damsholt, "Middelalderens dronninger og andre fyrstelige damer i europæisk perspektiv", i Steffen Heiberg (red.), *Danske dronninger i tusind år* (Köpenhamn 2000), s. 147-162. Muligheden for at Margrethe også har haft arveret i det ejendomskompleks i Sverige, Sigridlev, som omtales i Kong Valdemars Jordebog, diskuteres i Christian Lovén, "Sigridlev och godsrikedomen i Stenkilsätten", i Olof Karsvall & Kristofer Jupiter (utg.), *Medeltida storgårdar 15: uppsatser om ett tvärvetenskapligt forskningsproblem* (Stockholm 2014), s. 145-64.

12 Karsten Friis-Jensen (utg.), Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum, Danmarks historien* (Köpenhamn 2005), 2, 13.1.3.

13 Saxo Grammaticus 2005, 2, 13.5.1. Philip Line daterer Magnus' svenske kongedømme til 1129, Philip Line, *Kingship and State Formation in Sweden, 1130-1290* (Leiden 2007), s. 80.

forholdet mellem konge og dronning således:

”Men da Niels ikke havde så meget forsynlighed og styreevne, som rigets tarv krævede, beroede styrelsen for største delen på den ædle dronning Margrete, så at fremmede sagde, at Danmarks styrelse lå i kvindehånd”.<sup>14</sup>



Fig. 4 Mønt slået af Kong Niels i Lund.

Usædvanligt er også at det med Margrete er første gang på en mønt, vi for ser en dronnings navn anført sammen med kongens som det er tilfældet på mønter slået for Kong Niels i Lund. Her er Kong Niels gengivet i halvfigur og en face. I højre hånd holder han et sværd, i den venstre et scepter, som ender i en lilje, fig. 4.<sup>15</sup> Hans krone er særlig vigtig, set i forhold til den malede gengivelse af ham som stifter i Vä kirke, fig. 1 og 3.. Kronen består på mønten af en top med tre store kugler samt to tydeligt gengivne lodrette sidestykker over ørerne. Den er

af byzantinsk type. På den anden side af mønten er et kors med franske liljer. Væsentlig er indskriften, som ud over kongens navn ”Nicalas” også angiver Dronningens: ”Margareta”. Hendes position og hendes store medgift har sandsynligvis været baggrunden for, at hun helt ualmindeligt nævnes som ligeværdig med kongen.

Mønter af denne type er fundet under en af søjlerne i Lunds Domkirkes sydportal i et bygningsoffer og i møntskatten i Drottens Kirke i samme by. De kan ifølge Jørgen Steen Jensens oplysninger dateres til 1110-15.<sup>16</sup>

I Danmark er Saxo langt den mest informative kilde til dronning Margrete og omtaler hende detaljeret flere gange. Han beskriver, at hun ikke

14 Teksten i Martin Cl. Gertz ( udg.), *Vitae Sanctorum Danorum* (København 1908-1912), s. 190. Nyudgave med engelsk oversættelse: Michael Chesnutt (utg.), *The Medieval Danish Liturgy of St Knud Lavard* (København 2003), s. 92. Den danske oversættelse i Hans Olrik, *Danske helgeners levned* (København 1968 (1893-1894)), s. 121f. Chesnutt finder at betegnelsen ordinale er forføjlet og bruger i stedet titlen: ”In festis Sancti Canuti Ducis ad Horas et Missam”; Chesnutt foretrækker også en datering til 1190erne, Chesnutt (2003), s. 54-61.

15 Peter Hauberg, *Myntforhold og Udmyntninger i Danmark indtil 1146* (København 1900), tab. XIII, nr 2, se også <<http://www.danskmønt.dk/tidl2/niels02.htm>> 12/11 2012.

16 Jørgen Steen Jensen, ”The Lund Coinage of King Niels (1104-1134) as Illustrated by the Hoard from Sct. Drotten (1984)”, i K. Jonsson & B. Malmer (red.) *Sigtuna Papers. Proceedings of the Sigtuna Symposium on Viking-Age Coinage 1-4 June 1989* (Stockholm 1990), s. 133-138; samt brev fra Jørgen Steen Jensen af 14. januar 2008.



Fig. 3 Vå Kirke, 1121.  
Kong Niels med relikvieskrin.

var jomfru, da hun blev gift med kong Niels, men at hun først fik børn i ægteskabet med den danske konge.<sup>17</sup> Saxo præsenterer hende også som en meget gudfrygtig kvinde, der var en stor velgører mod kirker. Hun bidrog til udsmykning af disse og til højnelse af det ellers ringe niveau, som de liturgiske dragter i Danmark havde, og hun drog omsorg for, at der blev fremstillet pragtfulde messeklæder og ”pallier”.<sup>18</sup>

### Thibaud d’Étampes (Theobaldus Stampensis)

Dronningens ry for godgørenhed over for kirke og gejstlighed spredtes også ud over Skandinavien

grænser. Herom kan man nu læse i en uopfordret ansøgning til dronningen fra den senere så kendte Thibaud d’Étampes, som på det tidspunkt var kannik i benediktinerklosteret Saint-Étienne i Caen. Heri henviste han til dronningens tidligere godgørenhed over for sit kloster. Hvad denne godgørenhed har bestået i, ved man ikke.

Ansøgningen eller bønsskrivelsen er kendt fra en 1600-tals udgave af et nu tabt forlæg.<sup>19</sup> Ifølge teksten er bønsskrivelsen stilet til ”Margarita højvelbårne dronning, datter af en højvelbåren konge” (*Margaritæ præcellenti reginæ, præcellentis regis filiæ*). Tidligere mente man, at modtageren var Margrete af Skotland, som døde i 1093. Men Bernard Gineste har i en artikel i 2009 præciseret, at denne Margrete overvejende sandsynligt må referere til Kong Niels’ dronning, dels kan brevet næppe med tanke på Thibauds biografi være skrevet så tidligt som senest 1093 og dels

17 Saxo Grammaticus (2005), 2,13.1.1-3.

18 Saxo Grammaticus (2005), 2,13.1.5.

19 Genoptrykt i J.-P. Migne, *Patrologia Latina* 163 (Paris, 1854), col. 765f. Lektor Gudrun Haastруп har venligst oversat denne tekst.



var Margrete af Skotland ikke, som det ellers understreges i brevet, datter af en konge.<sup>20</sup>

Udover at omtale hvorledes hendes ry var nået vidt ud over landegrænserne og at hun tidligere havde betænkt klosteret i Normandiet, ansøgte Thibaud i Caen nu, dvs imellem 1112-16,<sup>21</sup> om ansættelse hos dronning Margrete. Thibaud var selv søn af en kannik, men hans situation var pludselig blevet uholdbar, fordi den franske konge havde tilsluttet sig reformpavedømmets cølibatskrav og nu forfulgte de uægte præstebørn på trods af, at de hidtil havde kunnet håbe på en god uddannelse og et liv som kannikker med gode præbender. Derfor flygtede Thibaud senest 1112 fra Étampes til Caen i det engelske Normandiet.

I sit valg af Dronning Margrete og Danmark som muligt tilflugtssted kan Thibaud have håbet på, at cølibatskravet med dets konsekvenser for børn af gejstlige endnu ikke var slået igennem i Danmark. Det var da også først i 1117, at pave Paschalis 2. indskærpede cølibatskravet over for kong Niels;<sup>22</sup> og det var først i 1123 at problemstillingen for alvor aktualiseredes, da stormanden Peder Bodilsen med vold og drab til følge forsøgte at gennemtvinge cølibatet.<sup>23</sup> Thibaud, som i Caen omtales som ”doctor”, kom imidlertid ikke til Danmark men endte senest 1116 i Oxford. Hans undervisning her regnes for at være begyndelsen til det senere universitet.

Ved siden af den godgørenhed Margrete Fredkulla skal have udvist over for Saint-Étienne klosteret i Caen og det endnu ikke gennemtvungne cølibatskrav kan forbindelser, Thibaud har kendt til, mellem dette kloster og det benediktinerkloster i Evesham, hvorfra St. Knuds klosteret i Odense fik sine første munke, også have spillet en rolle for Thibaud i valget af Margrete Fredkulla som beskytter. Såvel klosteret i Caen som

20 Bernard Gineste, ”Thibaud d’Étampes”, *Cahiers d’Étampes-Histoire* 10 (2009), s. 43–58.

21 Det er de år man ud fra hans bevarede breve kan slutte, at han opholdt sig i Caen.

22 *Diplomatarium danicum* 1:2 (København 1963), s. 86–88. Herom mener Helge Paludan (”Flos Danie, Personer og standpunkter i dansk politik under kong Niels”. *Historie* 1967, s. 506), at ”pavens cølibatskrav forblev i teoriernes verden”; mens Carsten Breengaard mener, at der ikke kan ”være tvivl om, at kong Niels personligt har støttet et præsteligt andragende om danske gejstliges fritagelse fra cølibatskravet”. Carsten Breengaard, *Muren om Israels Hus: regnum og sacerdotium i Danmark 1050-1170* (København 1982), s. 199. Se herom også Tore Nyberg, ”Kong Niels. Skitse til en biografi”, (dansk) *Historisk Tidsskrift* 107 (2007), s. 358–61.

23 Martin Cl. Gertz (utg.), ”Chronicon Roskildense”, *Scriptores Minores Historiae Danicae Medii Aevi* 1 (København 18-1917), s. 25f.; Michael Gelting (utg.), *Roskildekroniken* (Århus 1979), s. 24.

klosteret i Evesham var nært knyttede til Vilhelm af Erobreren – det var i det førstnævnte, at Vilhelm valgte at lade sig begrave, mens abbeden i Evesham, Æthelwig (1058-77), straks efter erobringen blev en af Vilhelms vigtigste ikke-normanniske støtter i det erobrede England. Ydermere hævder William af Malmesbury († c. 1143), at Æthelwig havde været munk i Caen, og selv om dette måske ikke er korrekt, så havde efterfølgeren Walter (1077-1104) været det.<sup>24</sup> Sandsynligvis har der endog bestået et forbønsfællesskab mellem de to klostre.

Gennem disse forbindelser kan det have været bekendt for Thibaud, at det danske kongepar netop i disse år udviste stor bevågenhed over for Eveshams datterkloster i Odense, som i løbet af kong Niels' regeringstid modtog flere donationer; en blev således givet ”til frelse for hans [kong Niels'] højtelskede søn Inges sjæl”.<sup>25</sup> I forbindelse med denne donation fremstår Margrete desuden som den første kvinde, der findes optaget på en vidneliste i et dansk dokument.<sup>26</sup>

### Byzantinsk indflydelse i danske kalkmalerier

Byzantinsk indflydelse i danske kalkmalerier forekommer hyppigt. Nedslagene af den byzantinske påvirkning findes især i de ikonografiske enkeltmotiver, men også i maleteknik, malestil og figurudformning ses helt byzantinske træk. I ingen danske kirker finder man et omfattende billedprogram, som direkte kan formodes at komme fra byzantinske udsmykninger. Ligeledes finder man intetsteds i det middelalderlige Danmark en centralkirke med kuppeludsmykning efter byzantinske model. De allerfleste danske stenkirker består af skib og kor, som eventuelt har apsis. I sådanne kirker er der ikke plads til en zonedelt billedopbygning og en halvfigur af Pantokrator (Den almægtige) i kuplen. Derimod optræder enkeltmotiver, som er helt usædvanlige i den vestlige ikonografi og stil. De har deres udspring i byzantinsk kunst.

Apsidens kvartkugle er her i landet normalt udfyldt af en Majestas Domini i mandorla (tronende Kristus i mandelformet glorie), omgivet af

24 Jane Sayers & Leslie Watkis (utg.), *Thomas of Marlborough, History of the Abbey of Evesham* (Oxford 2003), s. XXIX, 103, 176; David Knowles (utg.), *The Heads of Religious Houses. England and Wales 940-1216* (Cambridge 1972), s. 47.

25 *Diplomatarium danicum* (1963), s. 78f.

26 Niels Skyum-Nielsen, *Kvinde og Slave: danmarkshistorie uden retouche 3* (Köpenhamn 1971), s. 36f.



evangelistsymbolerne og med forbedende sidefigurer, Maria og Johannes. Nogle steder er de ledsaget af ærkeengle, andre steder af Peter og Paulus.

På Gotland har man bevaret den i Skandinavien mest direkte overførte, byzantinske malerkunst. Erland Lagerlöf har behandlet denne byzantinske påvirkning i sin bog fra 1999.<sup>27</sup> Det handler om nogle rester af trækirker, hvorfra nogle bemalede brædder stammer, og om de freskomalede stenkirker i Garda og Källunge. Dateringen af træbrædderne er sket ved nye dendrokronologiske undersøgelser, som placerer disse trækirkerester o. 1120.<sup>28</sup> Den russisk-byzantinske indflydelse er hermed så klart påvist, både i malestil og ornamentik, at det må være malere fra Novgorod, som samtidigt har malet på Gotland. Tilsvarende kan det måske tænkes, at malere herfra har arbejdet i enkelte af de danske kirker. Men i Danmark ses aldrig en byzantinsk ornamentik, som svarer til den vi finder på male-rierne på Gotland og i Novgorod.<sup>29</sup>

Det er sandsynligt, at kalkmalerne i Danmark har haft tilgængelige forlæg i byzantinske manuskripter. Kun i ét tilfælde kender man omtalen af et sådant russisk/byzantinsk manuskript, som har været i Danmark i 1100-tallet. Saxo-udgiveren Stephen Stephanus, nævner i forordet til sin udgave af Saxo fra 1644, at han i sit personlige bibliotek i Sorø ejer et "russisk" manuskript (*character et Idiomate Russico*) af Det Ny Testamente. Bogen har tilhørt Roskilde Domkirke, og i den er tilføjet en række givernavne, der indledes med kongelige velgørere: "Kong Harald og dronning Margrete, Knud Konge, Adela Dronning, Erik, Margrete Dronning og vores søster".<sup>30</sup> Der kan ikke være tvivl om at disse kongelige velgørere

27 Erland Lagerlöf, *Gotland och Bysans: bysantinskt inflytande på den gotländska kyrkokonsten under medeltiden* (Uddevalla 1999).

28 Lagerlöf (1999), især s. 71f; Svetlana Vasilyeva, "Bysantinska traditioner i Gotlands konst under 1100-talet", *Fornvännen* 104 (2009), s. 97-111.

29 Susanne Stangier, *Ornamentstudien innerhalb der dänischen romanischen Wandmalereien* (Köpenhamn 1995) giver en samlet oversigt over samtlige middelalderlige, danske ornamenter i romanske kalkmalerier.

30 Den fuldstændig liste hos Stephanus lyder: "Nomine signatos, et munere conciliatos / Fratribus exiguis, jungito, Christe, tuis. / Regem Haroldum, Reginamque Margaretam. Sequuntur longa deinde serie aliorum beneficorum nomina: Knuto Rex, Athala Regina. Eiric. Margareta Regina et Soror nostra. Sveno Episcopus. Ricardus Præpositus. Sveino Decanus. Hermannus. Ascerus. Luitgerus. Boso. Livo. Isaac. Arnfastus. Nicolaus. Saxi. Ako. Clemens. Toco. Joseph. Kanutus etc.", Henrik D. Schepelern (utg.), *Stephani Johannis Stephanii Notae uberiores in Historiam Danicam Saxonis Grammatici* (faksimile-optryk af 1645 udg.) (Köpenhamn 1978), s. 11 (s. 29 i Schepelerns paginering); se også Alfred Otto, *Liber daticus Roskildensis: Roskilde gavebog og domkapitlets anniversarieliste* (Köpenhamn 1933), s. 166-69.

udgøres af Harald Hen (1074/76-80), hans dronning Margrete, Knud den Hellige (1080-86) og hans dronning Adela, Erik Ejegod (1095-1103) og sluttelig Margrete Fredkulla, der altså udover at være Danernes dronning også er "vor søster" (Soror nostra). Margrete Fredkulla havde med andre ord en særlig tilknytning til domkirken. Ulykkeligvis er dette manuskript gået tabt. Af de indførte navne i bogen kan man dog forstå, at listen knytter sig til den kirke Svend Nordmand (1073-1088) byggede som erstatning for den stenkirke Svend Estridsens mor lod bygge, Svend er nemlig den eneste Roskildebisp der nævnes. De der nævnes må da være dem der på forskellig vis støttede byggeriet af netop denne kirke, der påbegyndtes, mens Harald Hen (1074/76-1080) og hans dronning Margrete sad på tronen. Listen antyder også, at manuskriptet må have været i Roskilde Domkirkes besiddelse senest i begyndelsen af 1100-tallet, da Margrete Fredkulla endnu levede. Man må formode, at den russisk/byzantinske bog har været en kostbar gave muligvis fra dronning Margretes slægtninge i Rus' eller Byzans og at den som andre lignende håndskrifter sandsynligvis kan have været rigt illustreret, sådan som tilfældet var med det endnu eksisterende Nye Testamente, Margrete Fredkullas svoger, Mstislav, fik lavet senest 1117 (Mstislav Evangeliet).<sup>31</sup>

Fra sådanne bøger kan kalkmalerne måske have fået deres forlæg til den byzantinske ikonografi og malestil. Desuden var det almindeligt, at malerværksteder selv havde modelbøger med skitser af de mest anvendte motiver, ofte i forskellig udformning og stil.<sup>32</sup>

### De byzantinske indflydelsesveje

Hvor kommer den byzantinske indflydelse i Danmark fra? I den danske kunsthistoriske tradition har man hidtil alene talt om forbindelserne via især italiensk og tysk byzantinsk inspireret kunst som påvirkningen i den romanske periode i Danmark. Denne indflydelse er naturligvis stadig en kendsgerning.

Men åbningen mod en hidtil ubemærket kontakt via Rus' til Byzans kan nu også ad historisk vej påvises i første halvdel af 1100-tallet. Alle-

31 A.A. Turillov, "Mstislavovo evangelie", i E.A. Mel'nikova & V. Ja. Petrukhin (red.), *Drevniaia Rus' v mire* (Moskva 2015), s. 525f.

32 Robert W. Scheller, *Exemplum: model-book drawings and the practice of artistic transmission in the middle ages (ca. 900 – ca. 1470)* (Amsterdam 1995).

rede tidligere eksisterede der talrige kontakter den vej både før og efter skandinaver c. 900 havde grundlagt Rus'-riget, hvor skandinaver under betegnelsen rus'/rhos (i 900-tallet afløst af betegnelsen varægere/væring-er) rejste østpå enten for at handle eller gå i byzantinsk tjeneste.<sup>33</sup>

Den norske kunsthistoriker og arkæolog Sigrud Horne Fuglesang har desuden gjort sig til talsmand for, at kun de billeder, der var købt eller hentet i Konstantinopel, repræsenterede den "ægte" byzantinske vare.<sup>34</sup> At hævde at byzantinske skatte i det russiske område ikke skulle repræsentere ægte byzantinsk indflydelse giver næppe menning, når det var græske kunstnere, der udsmykkede de tidligste russiske kirker og ofte fortsatte hermed helt op i 1100-tallet. I Novgorod har man eksempelvis arkæologisk identificeret Olisei Grechins (Grækerens) værksted, der menes i 1198 at have malet de berømte fresker i Vor Frelsers Kirker i Nereditsa.<sup>35</sup>

Påvirkningen i Danmark fra Byzans og Rus' kan såvel skyldes de mange, der gjorde tjeneste i byzanske kejsers militære enheder, pilgrims-rejsende eller korsfarer til det Hellige Land og Jerusalem; den kan være kommet via handelsruter gennem det russiske rige eller den kan skyldes de mange dynastiske forbindelser, der blev knyttet mellem Skandinavien, Rus' og det byzantinske rige. Kontakter etableredes således på mange niveauer, og når fyrstelige personer var på farten var de som altid ledsaget af mange mennesker, der ligeledes kunne fungere som formidlere af byzantinsk indflydelse. Det var tilfældet da eksempelvis den danske kong Erik Ejegod og den norske Sigurd Jorsalfar kort efter hinanden drog på korstog, hvorunder de begge besøgte Konstantinopel.

### Kong Erik Ejegod

I 1103 døde den danske konge Erik Ejegod undervejs på et korstog til det Hellige Land ledsaget af dronning Bodil og mindst en af sine sønner, den

33 Om dette se især John H Lind, "Darkness in the East? Scandinavian scholars on the question of Eastern influence in Scandinavia during the Viking Age and Early Middle Ages", i Line Bjerg, John Lind & Søren Sindbæk (red.), *From Goths to Varangians from the Baltic to the Black Sea* (Århus 2013), s. 67-341.

34 Sigrud Horne Fuglesang, "A critical survey of theories on byzantine influence in Scandinavia", *Byzantium: identity, image, influence. XIX International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen 18-24 August 1996* (Köpenhamn 1996), s. 68-137.

35 A.A. Gippius, "K biografii Oliseia Grechina", i *Tserkov' Spasa na Nereditse: Ot Vizantii k Rusi. K 800-letiiu pamiatnika* (Moskva 2005), 99-114. Olisei var nok allerede 2. eller 3. generation i Rus'.

senere kong Erik Emune. Erik Ejegod var allerede inden han i 1095 blev konge en vidtberejst mand. Efter mordet i 1086 på broderen, snart kendt som Knud den Hellige (1080-86), var Erik, som havde støttet Knud, draget i eksil, da deres halvbror Oluf (1086-1095) overtog kronen. Ifølge Markus Skeggjasons samtidige Eiriksdrapa tilbragte Erik Ejegod under dette eksil en rum tid i Rus'.<sup>36</sup> Senere besøgte Erik som konge både ifølge Knytlinga saga og Saxo to gange Rom, om end disse Rom-besøg kan være foregået under samme udenlandsrejse, hvor han ind i mellem også nåede at besøge Bari.<sup>37</sup>

Mens Knytlinga Saga ikke omtaler hvilken rute kong Erik og hans følge benyttede sig af på den sidste rejse mod Konstantinopel og det Hellige Land,<sup>38</sup> hævder Saxo, at de først rejste til Rus', hvorfra de fortsatte over land og derefter nåede til Byzans.<sup>39</sup> Videre fortæller Saxo, at den byzantinske kejser først nærede mistro til den fremmede konge og bad ham og hans følge slå lejr uden for byen. Men efter at de dansktalende varægere én efter én havde besøgt kongen i lejren, og han havde opfordret dem til fortsat tro tjeneste hos kejseren, forstod denne gennem sine spioner, at den danske konge var troværdig. Han blev derefter inviteret ind i byen og modtaget med ærbødighed. Kong Erik modtog mange gaver bestående af relikvier til Roskilde og Lund samt en Nikolausrelikvie til kongens egen kirke i Slangerup, hvor han var født.<sup>40</sup>

Saxo fortæller også at kejseren lod male et "portræt" af Erik Ejegod. Det hedder at maleren skulle "afbilde hans statur i fuld størrelse og så præcist som muligt fremstille hans udseende i farver, både i stående og siddende stilling, så han altid havde en gengivelse af hans kolossale størrelse".<sup>41</sup> Sådanne billeder må have været enestående for danskerne, som kun kendte til mere anonyme stifterbilleder uden portrætlighed.

36 Carl af Petersens & Emil Olson (utg.), *Sögur Danakonunga* (Köpenhamn 1919-25), s. 164-66.

37 Petersens & Olson (1919-25), s. 170-73; Karsten Friis-Jensen (utg.), Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum, Danmarkshistorien* (Köpenhamn 2005), 2,12.5.1-2. Erik Ejegods rejser som konge diskuteres i Carsten Breengaard, *Muren om Israels Hus: regnum og sacerdotium i Danmark 1050-1170* (Köpenhamn 1982), s. 163-65 med n. 171.

38 Petersens & Olson 1919-25, s. 95-191.

39 Saxo Grammaticus (2005), 2, 12.7.1.

40 Saxo Grammaticus (2005), 2, 12.7.2-4.

41 Saxo Grammaticus (2005), 2, 12,7,3-4: Quin etiam accersito, qui staturam eius mensurae parilitate comprehenderet stantisque et sedentis habitum quam diligentissime coloribus complecteretur, tantae magnitudinis admirationem perenni spectaculo repraesentandam curavit.

Danskerne fortsatte fra Konstantinopel mod Det Hellige Land, men kongen nåede kun til Cypern, hvor han døde. Dronning Bodil nåede derimod helt til Jerusalem, hvor hun døde på Oliebjerget. Følget, deriblandt den unge Erik Emune, bragte de rige gaver og relikvier hjem til Danmark.

### **Kong Sigurd Jorsalfar (Jerusalemfaren)**

Få år efter Erik Ejegod, i 1108, indledte den norske konge, Sigurd Jorsalfar (1103-30), et lignende korstog til det Hellige Land. Han tog af sted med 60 skibe med i alt ca. 5000 mand. Først sejlede han til Santiago de Compostela, det kendte mål for pilgrimme på Spaniens nordkyst med Apostlen Sankt Jacobs grav. Derfra fortsatte han mod Lissabon, hvorunder han besejrede og fordrev en galejflåde med muslimske ”vikinger”, som de kaldes i kilden, inden han via Mallorca nåede Jerusalem. Her tog Balduin, den første konge af Jerusalem (1100-18), godt i mod ham, og sammen indtog de byen Sidon.<sup>42</sup> Sigurd svømmede over Jordan floden og hængte et bånd på en busk på den anden bred, som det var skik for højtstående pilgrimme.<sup>43</sup>

På vejen hjem gjorde kong Sigurd et længere ophold i Konstantinopel hos den byzantinske kejser, hos hvem han efterlod sine skibe og en del af sine soldater som varægere i kejserens tjeneste. Fra Konstantinopel rejste Sigurd over land gennem Bulgarien, Ungarn og Tyskland inden han nåede Slesvig. Her blev han mødt af kong Niels (1104-34), måske ledsaget af Sigurds stedmor, Margrete Fredkulla, der som nævnt, inden hun blev gift med Niels, kortvarigt havde været gift med Sigurds far, Magnus Barfod. Den danske konge ledsagede herefter Sigurd gennem Jylland og forsyndede ham siden med et skib, så han kunne krydse over til Norge.<sup>44</sup>

Ifølge Heimskringla, som blev skrevet godt 100 år efter begivenhederne, lod Sigurd i Grækenland udføre et forgyldt frontale af kobber og sølv med emaljer og ædelstene; og fra Jerusalem hjembragte han en splint af det hellige Kors. Disse blev sammen med en bønnebog med gyldne bogstaver, som patriarken havde foræret Sigurd, doneret til Korskirken i

42 Finnur Jónsson (utg.), *Heimskringla, Noregs konunga sögur* (Köpenhamn 1911), s. 534-39.

43 *Heimskringla* (1911), s. 544f. Se også Kurt Villads Jensen, *Politikens bog om korstogene* (Köpenhamn 2005), s. 25.

44 *Heimskringla* (1911), s. 539f.

Konghelle ved dens indvielsen i 1127. Blandt gaverne til Korskirken var også et skrin, som den senere danske konge, Erik Emune (1134-37), havde sendt til kong Sigurd.<sup>45</sup> Også dette kan have været af østlig oprindelse, eftersom Erik Emune, som vi så, havde ledsaget sin far på korstoget til Det Hellige Land.<sup>46</sup>

### **Typer af byzantinske genstande**

Hvilke former for kunstnerisk påvirkning har disse mange rejsende i slutningen af 1000-tallet og i 1100-tallet kunnet tage med sig hjem østfra i form af billeder, kopier af de hellige andagtsbilleder og episke udsmykninger? Det kan være alt fra ikoner, manuskripter, små elfenbensrelieffer, silkestoffer, kostbare emaillearbejder fra kejserhoffet i Byzans til pilgrimsmærker af billigt metal. Når Erik Ejegod og Sigurd Jorsalfarer på deres rejser modtog relikvier af den hellige Nikolaus og korstræet fra den byzantinske kejser var de forsynet ikke som i Vesteuropa med biskoppeligt men med kejserens segl, sådan som Saxo understreger for Erik Ejegods vedkommende. De således verificerede relikvier har sandsynligvis været omviklet med fornemt byzantinsk silke og måske lagt i et kors eller i skrin.<sup>47</sup>

### **Andre kontakter til den ortodokse verden?**

De personlige forbindelser med Rus' vedblev at være tætte ikke blot takket være de tusindvis skandinaver, der fra senest 800-tallet helt frem til 1204 fortsatte med at gøre tjeneste i såvel Rus' som i Byzans, men også gennem de talrige dynastiske forbindelser, der gennem århundreder blev sluttet. Adskillige skandinaviske dronninger forbandt således skandinaviske rødder med kontakter til den græsk ortodokse verden. I denne sammenhæng står Margrete Fredkulla helt centralt. Hun var, som Saxo nævner, mæcen for danske kirkers udsmykning samt liturgiske dragter og inventar. I Vä Kirke i Skåne stiftede hun kirkebygningen og ikke mindst den vidunderlige, bevarede kalkmaleriudsmykning fra o. 1121. Hun er her selv malet med en model af kirken, mens hendes mand, Kong Niels, er afbildet med et stort gyldent relikvieskrin.

<sup>45</sup> *Heimskringla* (1911), s. 553f.

<sup>46</sup> Petersens & Olson (1919-25), s. 188.

<sup>47</sup> Saxo Grammaticus (2005), 2, 12.7.4.

## Udvalgte eksempler på byzantinsk påvirkning i danske fresker

### Gundsømagle Kirke

I 1987 fandt man efter en brand i kirken i Gundsømagle nogle hidtil overkalkede romanske kalkmalerier i koret. På nordvæggen og partielt på sydvæggen kom en apostelrække til syne. De bedst bevarede figurer viser i stil og malemåde klare byzantinske træk, fig. 5. Det gælder også et så godt som ukendt træk, nemlig at skygningerne i den velbevarede karnation (hudfarve) er udført med grønjordsfarve, fuldstændigt som man bruger det i byzantinsk maleri.

I korets mur fandt man et stykke forstærkningstømmer, som dendrokronologisk kan dateres til omkring 1100. Dermed ved vi nu, at den hidtil ældste, kendte udsmykning på Sjælland er tidlig. Ja så tidlig, at malerierne sandsynligvis afspejler den tabte udsmykning i den tidligere frådstens Domkirke i Roskilde, forgænger for den nuværende domkirke fra det 13. århundrede.<sup>48</sup> I Danmark er stort set ingen af de oprindelige udsmykninger af domkirkerne bevaret, de fleste tidlige kalkmalerier findes alene i sognekirker.



Fig. 5. Gundsømagle Kirke, o. 1100. Apostlen Paulus.

<sup>48</sup> Henrik Græbe, Birgit Als Hansen & Hans Stiesdal, "Gundsømagle Kirke", *Nationalmuseets Arbejdsmark* 1990 (København 1990), s. 141-156.



Roskildekrøniken beretter, at Biskop Arnold (1088-1124) lod kalkmalerierne restaurere i den frådstenskirke, som hans forgænger, Svend Normand havde bygget.<sup>49</sup> Svend var død på Rhodos 1088 efter at have passeret Konstantinopel på en pilgrimsrejse mod Jerusalem. Ifølge Saxo havde biskop Svend i Konstantinopel samlet ”forskellige former for kostbarheder og relikvier fra hellige mænd og sendt dem hjem til sin egen kirke, hvor de blev uundværligt udstyr”.<sup>50</sup> Det er sandsynligt, at Biskop Arnold har bygget Gundsømagle Kirke som egenkirke.

På korets nordvæg er nogle apostelfigurer synlige, delvist dækket af det senere hvælv. Deres kunstneriske kvalitet er uskadet, da de er afdækket efter de nyeste konserveringsmetoder. I korbuen er der en hårdt restaureret udsmykning med tre medaljoner i et system af prismestave på en mønstret bund.<sup>51</sup> Der er muligvis tale om tre halvfigurer af dyder med glories, dog uden de indskrifter, vi finder i Sæby Kirkes korbue, fig. 6.



Fig. 6. Sæby Kirke, o. 1125. Dyden Caritas med byzantinske øreringe.

49 Martin Cl. Gertz (utg.), "Chronicon Roskildense", *Scriptores Minores Historiae Danicae Medii Aevi* 1 (Köpenhamn 18-1917), s. 25; Michael Gelting (utg.), *Roskildekrøniken* (Århus 1979), s. 23.

50 Saxo Grammaticus (2005), 2, 12.1.5.

51 Stangier (1995), s. 89-91.



### Vä Kirke og dronning Margrete Fredkulla

I den store Vä Kirke nær Kristianstad i Skåne har man bevaret en omfattende korudsmykning samt dele af malerierne i herskabspulpituret i vesttårnet. Ifølge en pergamentlap med årstallet 1121, som stammer fra relikviegemmet i det oprindelige frådstensalter i apsis, må man datere indvielsen af i hvert fald koret til denne tid.

I apsis er malet en vældig Majestas Domini, omgivet af Evangelistsymboler. Måske repræsenterer denne apsis en parallel til det billede, der engang har været i den store apsis i Lunds Domkirke. I apsis i Vä er der god plads til de seksvingede Evangelistsymboler. De ellers almindelige sidefigurer til Majestas Domini er flyttet ned i billedzonen i vinduesplacet. Bevaret er her i nordsiden kun en ærkeengel og Jomfru Maria. På de to piller, som bærer apsisbuen ses stående i nord Sankt Peter og i syd Sankt Paul.

Ved siden af de to kirkefyrster er i samme niveau på det smalle stykke af korets østvæg i nord malet en stående stifterinde, fig. 2. Hendes hoved i trekvart profil er, som gift kvinde, dækket af et hvidt slør holdt sammen af et bånd. Konservatorerne har i 2004 fundet spor af et stort ørehængesmykke. Øresmykket svarer til bevarede byzantinske smykker. Det ligner tillige øresmykkerne på de kronede Dydefigurer i Sæby Kirkes korbue, fig. 6. Denne sjællandske kirke er også malet af Väværkstedet.<sup>52</sup> Den ukronede kvinde frembærer, som nævnt, en model af Vä Kirke, og i kvartcirklen over hende rækker Gud i halvfigur sin velsignende hånd mod hende. På det tilsvarende vægstykke i syd ses en kongefigur. Hans hoved er i trekvart profil og han bærer bøjlekrone med tre kugler og sidestykke. Han er klædt i en kort ringbrynje med kappe samt i karakteristiske røde strømpebukser, som en soldaterkonge. Kongen holder sin gave, et stort forgyldt relikvieskrin, op mod Gud i kvartcirkel. Også her strækker Gud sin hånd mod ham og gaven, fig. 3.

I Vä kirke er det den eneste gang en stifterkvinde frembærer kirke-

<sup>52</sup> De tidlige sjællandske/skånske værksteder bliver omfattende beskrevet i min (UH) store bog, *Danske fresker i 1100-tallet*, under publikation.

modellen i danske fresker fra 1100-tallet.<sup>53</sup> Det almindeligste er, at den gifte kvinde giver f. eks. et lys, en bog, en guldring, en guldalk eller en messedragt, mens kirkemodellen, som den dyreste og fineste gave, holdes af den mandlige stifter. Man har derfor diskuteret, hvem stifterfigurerne er. Nogle, såsom Henrik Græbe i "Sveriges Kyrkor", har foreslået, at de forestiller Kong Valdemar den Store og hans dronning Sofie.<sup>54</sup> Derimod foreslår Inger Ahlstedt Yrlid i sin disputats fra 1976, at det må dreje sig om et tidligere stifterpar ikke mindst på grundlag af den datering af koret og alterindvielsen, der følger af pergamentlappen med årstallet 1121.<sup>55</sup> Yrlid mener imidlertid ikke, at stifterinden med kirken kan være Margrete Fredkulla men foreslår i stedet den polske prinsesse Rikissa, der som formodet ejer af kirken og formynder for hendes og Magnus' søn, Knud står med kirken, mens Knud så afbildes som kongen. Det er her lidt mærkeligt at Knud V (1146-57), kan afbildes som konge samtidig med at moderen fortsat skulle fungere som hans formynder, ligesom begrundelsen for at fravælge Margrete Fredkulla som stifterinde forekommer svag. Desuden tager Yrlid fejl med hensyn til de ægteskaber Rikissa

---

53 En kvindelig stifter med kirkemodell kender jeg (UH) ellers kun i en tympanonfremstilling i Mariakirken "på Sandet" i Wrocław fra omkring 1150. Magnaten Peter Wlast (Piotr Włostowic) havde tilkaldt augustinermunke for at opføre et kloster 1142-45. Da han faldt i unåde 1145 hos hertug Władysław II, bad kannikerne Peters hustru Maria og deres søn om en anden byggegrund og klosteret blev indviet 1149-50. Fra den oprindelige klosterkirke er et tympanon bevaret med både stifterinden, Maria Wlast, stående med modellen og sønnen knælende omkring en trone Madonna. Den bevarede indskrift omkring tympanon identificerer stifterne. Emanuel S. Klinkenberg, *Compressed Meanings. The Donor's Model in Medieval Art to around 1300: Origin, Spread and Significance of an Architectural Image in the Realm of Tension between Tradition and Likeness* (Turnhout 2009), s. 190f., fig. 102. Der er de interessante men usikre omstændigheder her, at Piotr Włostowic i en 1300-tals kilde, *Chronica Poloniae Maioris*, optræder med epithetet "fra Danmark" mens hans russiske hustru Maria iflg. samme kilde var søster til hertug Bolesław III's første hustru, Brygida Kurbis (utg.), *Pomniki Dziejowe Polski Seria II 8* (Warszawa 1970), s. 38f. Dermed var de tæt knyttede til den ægteskabsforbindelse, der blev indgået mellem Magnus Nielsen og Boleslaws datter Rikissa i 1128. Rikissa anses godt nok for at være datter af Boleslaws anden hustru, Salomea von Berg, hvilket så også indebærer, at hun i 1128 må have været barnebrud: 12-13 år.

54 Henrik Græbe, "Kyrkorna i Vä", *Sveriges kyrkor* 139 (Stockholm 1971).

55 Inger Ahlstedt Yrlid, *Och i hopp om det eviga livet. Studier i Skånes romanska muralmaleri*, (Lund 1976), s. 61-68. Diskussionen mellem Græbe og Yrlid skildres af Tore Nyberg, "Kong Niels. Skitse til en biografi", (dansk) *Historisk Tidsskrift* 107 (2007), s. 379f.

indgik efter 1134 og deres varighed,<sup>56</sup> derfor har hun heller ikke styr på, hvornår Rikissa har kunnet gøre sig gældende i Danmark. Allerede da bind 4 af ”Wall-Paintings Scania Halland Blekinge” udkom i 1982, mente forfatteren til denne kunsthistoriske oversigt, Søren Kaspersen og jeg (UH som konsulent) da også, at det ifølge alterets indvielsesdato 1121 måtte være Dronning Margrete Fredkulla med bygningen og Kong Niels med relikvieskrinet. Både Søren Kaspersen og UH har senere udbygget denne opfattelse.<sup>57</sup>

Et problem i forbindelse med identifikationen af denne stifterinde med dronning Margrete har imidlertid tidligere været dateringen af hendes dødsår.

## Hvornår døde Margrete Fredkulla og hvor blev hun begravet?

### **Pillegraven med kvindeknoglerne i Roskilde Domkirkes kor**

Mens vi nu ved en del om Margrete, og mere end man egentlig kunne forvente for en dronning på denne tid, er der stadig problemer omkring, hvornår hun døde, hvor gammel hun da var, og hvor hun blev begravet. Knyttet til disse spørgsmål er en pillegrav i Roskilde Domkirke. Her findes i teglstenskoret tre pillegrave med mandlige skeletter. I den fjerde pillegrav ligger en kvinde. I forbindelse med disse grave fortæller kalkmalede ind-

56 Yrild mener, at Rikissa efter Magnus Nielsens død i 1134 i ”1135 eller 1136” skulle have ægtet en vis Vladimir af Novgorod med hvem hun ”1141” skulle have fået datteren Sofie. Kort derefter skulle hun være blevet enke og ”redan 1142 eller 1143” skulle hun så have ægtet Sverker den Ældre. Dette er oplysninger Yrild har kunnet finde i gængse opslagsværker, men det har intet med virkeligheden at gøre. ”Vladimir af Novgorod” har aldrig eksisteret som mulig ægtemand. Derimod indgik Rikissa sit andet ægteskab med en Volodar’ Glebovich af Minsk, som hun ikke blev enke efter men skilt fra, idet datteren, dronning Sofie, endnu i 1170’erne havde kontakt med faren. Endelig er Rikissa næppe blev gift med Sverker før efter 1148, da Sverkers første kone, kong Niels’ sidste hustru og enke, Ulvhild, døde. Herom John Lind, ”De russiske ægteskaber. Dynasti- og alliancepolitik i 1130’ernes danske borgerkrig”, *Historisk Tidsskrift* 92 (1992), s. 225-63, især ekskurs B, s. 256-61.

57 Knud Banning, Mette Brandt & Søren Kaspersen, *A Catalogue of Wall-Paintings in the Churches of Medieval Denmark 1100-1600. Scania, Halland, Blekinge IV: Art-Historical Survey*. (Köpenhamn 1982); Ulla Hastrup & Robert Egevang (utg.), *Danske Kalkmalerier. Romansk tid 1080-1175* (Köpenhamn 1986), s. 43-45, 53-54, 96-101. Se også Søren Kaspersen, ”The Vå Master and his Workshop: some Danish murals and their European background”, i Ebbe Nyborg, Hannemarie Ravn Jensen & Søren Kaspersen (red.), *Romanesque Art in Scandinavia* (Köpenhamn 2003), s. 97-130. Ulla Hastrup, ”Stifterbilleder i danske 1100-tals fresker”. ICO, Nr. 4, 2015.

skrifter fra renæssancen hvem, der ligger i gravene. For kvindens vedkommende skal der være tale om: "Margrethe dicta Estrith, regina Danie", fig. 7. Denne indskrift kan ikke have været den første skriftlige indikation af hvem den begravede i pillegraven kan være. Det har været vigtigt at have klarhed over identiteten af de prominente personer, hvis grave blev overflyttet fra den tidligere frådstenskatedral til den nuværende domkirke, og der har sikkert været oprindelige fresker fra Absalons tid, der udover de begravedes identitet også har oplyst om dødsdagen, således at man på disse dage kunne bede for og minde de afdøde.

I 1550'erne fandtes et nu tabt pergamentblad med en versificeret latinsk indskrift, som forklarede denne kvindes identitet, mens lignende indskrifter redegjorde for mændenes identitet. Heri sagdes det om kvinden:

"Til den fromme Margrete, Danmarks fyrstinde, et digt i glykoniske og asklepiadeiske vers. – Den mægtige svenske kong Inge avlede den hulde Estrid, hende gav han også den danske konge til ægtefælle. Hun fødte de gottensiske til de skånske landområder. Hun smykkede gudshusene, hvilke hun gavnede med forskellige

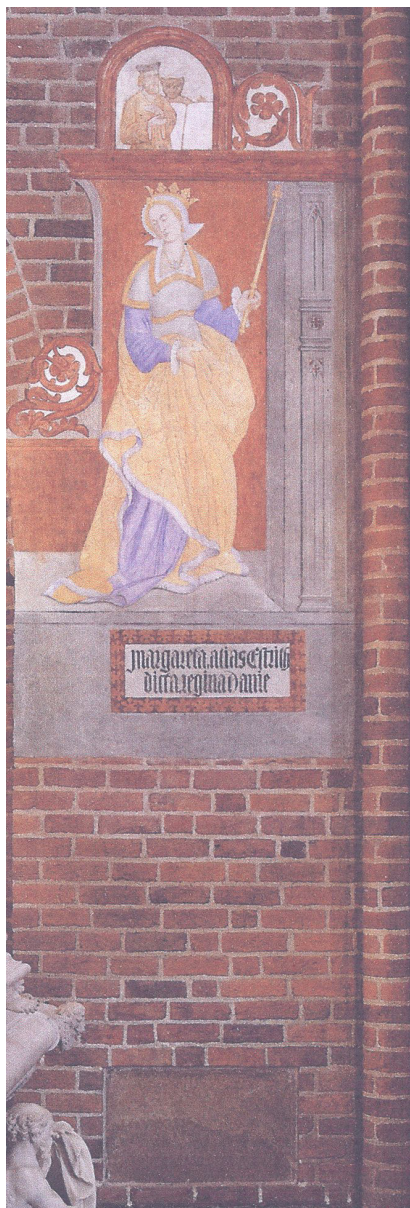


Fig. 7. Roskilde Domkirke, pillegrav i koret. Kalkmaleri 1500-tallet.

gaver, thi hun vævede med sine spæde hænder såre skønne kapper og kåber. I sine levedage øvede hun fromhed, og efter sin lykkelige død lever hun evigt i salighed”.<sup>58</sup>

På trods af dette klare udsagn om den begravelses ophav har man i mange år ment, at den ”Estrid”, som omtales både i indskriften og i det latinske vers, måtte være Svend Estridsens berømte mor. Hun er da også den eneste person i kongehuset om hvem vi fra Adam af Bremen ved, at hun bar begge navne.<sup>59</sup> Samtidig ved vi fra Roskildekrøniken, at hun var en af domkirkens helt store velgørere, da hun til kirken overdrog 50 bol; den bod broderen Knud den Store havde givet hende efter at have dræbt hendes mand, Ulf Jarl, inde i selve kirken.<sup>60</sup> Til gengæld var hun ikke dronning. Dog blev hun i det tekstgrundlag, hvorpå Alfred Otto byggede sin rekonstruktion af Roskilde Domkirkes gavebog (*Liber daticus Roskildensis*) tituleret dronning og årligt mindet ved en højtidelighed sammen med sønnen den 9. maj.<sup>61</sup> Da gavebogen, der egentlig er en årsdagsbog, blev anlagt i 1274, har der altså ved domkirken været en tradition for at betegne Svend Estridsens mor, Margrete-Estrid, som dronning. Ved en undersøgelse af skeletdelene i 1911 mente man da også i kranierne at kunne se en vis familielighed mellem kvinden og Svend

58 Erik Moltke & Elna Møller (red.), *Danmarks kirker 3:4* (Københavns Amt: Roskilde Domkirke) (København 1951), s. 1609-10 (Kalkmalerier), 1765 (Stifternes pillegrove), her den latinske tekst om Margrethe Estrid: ”In piam Margaretam Daniae Principem / Carmina Glyconicum et Asklepiadeum / Estridem placidam potens / Ingo Rex generat Sveticus: hanc dedit / Et Dano comitem thori / Gottenses Scanicis addidit orbibus / Divorum decorat Lares / Qvibus tam vario munere profuit / Pallas et chlamydes enim / Perbellas teneris texuit artubus / Egit namq(ue) dies pios / Faustos post cineres perpetuum valet”. Man må formode, at en kongelig begravet i 1100-tallet har haft både en indskrift på metal, ”Tabula”, nedlagt i graven og en gravskrift eventuelt på pergament, ”Epitafium”, synlig ved kisten. Da Knud den Hellige blev skrinset i Odense Domkirke 1100, havde han begge dele. Allerede Ælnoth gengiver hans gravskrift på otte linier skrevet på latin med daktyliske hexametre. Kong Niels havde bestilt Ælnoth til at skrive sin helgenkårede brors vita, omkring 1120. Da man genfandt Knuds skrin 1582 afskrev man gravskriften, nu med ni linier. Måske er denne tradition fortsat af Kong Niels, da dronning Margrete Fredkulla blev gravlagt i frådstenskirken i Roskilde omkring 1130. Således henviser 1500-tallets renæssancegendigtning – og dens særlige omtale af versemålene – muligvis til en oprindelig, identificerende gravskrift. Jens Vellev, ”Knud 2. den Hellige og Edel”, i Karin Kryger (red.), *Danske Kongegrave 1* (København 2014), s. 200-202.

59 Werner Trillmich & Rudolf Buchner (utg.), Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* (Darmstadt 1978), s. 292. Adams krønike var velkendt i Danmark middelalderen igennem og den blev både oversat og trykt af renæssancehistorikeren Anders Sørensen Vedel.

60 Gertz (utg.), ”Chronicon Roskildense”, s. 23; Gelting, *Roskildekrøniken* (Århus 1979), s. 20.

61 Otto, *Liber daticus Roskildensis*, s. 173: obiit Sueno magnus. filius estridis regine, sororis kanuti senis. Om årsdagen, se det samlede tekstgrundlag i note 64.

Estridsen, som ligger i en af de andre pillegrave. I 2004 åbnedes gravene imidlertid igen, og man udtog en tand af både Svend Estridsens kranie og fra det velbevarede tandsæt hos det kvindelige skelet. Nu blev der foretaget DNA-analyser, og de viste, at de to ikke kunne være i familie med hinanden. Kvindens tand tydede desuden på, at hun døde i en alder af omkring 35 år mens hendes kranies sammenvoksninger tydede på at hun var over 40 år gammel.<sup>62</sup>

Når det derfor ikke kan være Estrid, der ligger i graven, måtte det være naturligt at godtage digtets udsagn om, at det er Margrete Fredkulla. Men i det netop udgivne værk, *Danske Kongegrave*, mener man fortsat ikke, at det er Margrete Fredkulla, der ligger begravet i den kvindelige pillegrav. I sit afsnit om "Stifternes Pillegrave i Roskilde Domkirke" anfører Michael Andersen således, at pergamentbladets indskrift bedst forklares "som en efterrationalisering, idet den anonyme renæssanceforfatter åbenbart har forvekslet pillegravens Margrete, Harald Hens dronning, med Margrete Fredkulla", og at det bør "fastholdes, at kvinden i pillegraven er Harald Hens dronning, ..".<sup>63</sup> I den opfattelse følger han lige som Anette Kruse i samme værk C.A. Christensen, der i en artikel fra 1950-52 helt afviste, at Margrete Fredkulla kunne have spillet en rolle i forhold til Roskilde Domkirke, og i stedet mente, at det var Harald Hens hustru, der både havde doneret kirken en stor godsmængde, som ellers tilskrives Estrid, og som nu hviler i pillegraven;<sup>64</sup> og i sit afsnit om Harald Hens dronning Margrete formulerer Anette Kruse sin tilslutning til C.A. Christensen således, at: "den dronning, der skænkede domkirken en godsmængde i det skånske Gønge Herred svarende til 50 gårde, var Harald Hens dronning "Margareta". Hendes dødsdag var 9. maj, og netop på den dag blev der

62 Anette Kruse, "Pillegravens gåde", *Skalk* 4 (Højbjerg 2004), s. 9-14. Se nu også Kruses redegørelse i Kryger (2014), s. 184, 189.

63 Michael Andersen i Kryger (2014), s. 82-3.

64 C.A. Christensen, "Estrids og dronning Margretes gaver til Roskilde kapitel", *Historisk Tidsskrift* 11. række, 3 (1950-1952), s. 450-62. Heri nytolker Christensen tekstgrundlaget bag Alfred Ottos rekonstruktion af Liber daticus Roskildensis. Michael Andersen og Anette Kruse overtager Christensens konklusioner uden tilsyneladende at overveje holdbarheden af hans argumentation, som der nok kan rettes indvendinger imod. Christensen må således gøre en række krumspring for at få tekstgrundlaget for Ottos rekonstruktion ("VII. idus Maij [9. V 1074]. Obiit Svenno Magnus Rex Danorum filius Estridis Reginae sororis Kanuti Senis MLXXIII. qvi Ecclesiam Roskildensem in multis dotavit, et Regina Margareta, qve contulit fratribus bona, qve habuit in Gythingæhæreth; qvorum anniversarium fiat celeberrime cum IX. lectionum vigiliis, ...") til at handle om Harald Hens hustru frem for Svend Estridsens mor, som teksten snarest antyder.



ifølge domkirkens gavebog hvert år afholdt anniversarie ved domkirkens højalter lige ud for dronningens grav. Kong Niels' dronning Margrete Fredkulla døde 4. november 1117 eller senere dog senest i 1130, og der findes intet om en eventuel forbindelse til Roskilde Domkirke ud over den andetsteds omtalte, nu forsvundne pergamentindskrift, som tidligere var ophængt ved graven".<sup>65</sup>

Her forekommer det dog lidt mistænkeligt, at denne Margrete, uden at være identisk med Svend Estridsens mor, skulle have doneret netop 50 gårde: en donation der påfaldende ligner den Estrid ifølge Roskildekroniken gav domkirken på 50 bol.<sup>66</sup> Desuden ligner det et cirkelargument, når det anføres, at Margretes dødsdag var 9. maj og at der ifølge domkirkens gavebog netop på den dag hvert år afholdtes anniversarie ved graven. Datoen "9. maj", hvad enten det nu gælder den ene eller anden Margrete, kendes jo alene fra tekstgrundlaget for Ottos rekonstruktion af domkirkens gavebog. Kilden sættes med andre ord til at bekræfte sig selv.<sup>67</sup>

Dernæst er den kendsgerning, at der læses en årlig sjælebøn for en person ved en kirke, jo ikke det samme som at denne person er begravet i kirken. Går vi eksempelvis til Lund Domkirkes gavebog, den bedste vi har bevaret, så er der talrige indførelser for kongelige personer, der skal læses sjælebøn for, men som vi positivt ved ikke er begravet i Lund. Således er Kong Inges dronning og Margrete Fredkullas mor, Helena (Elena Regina obiit) mindet med en sjælebøn den 31. december i *Necrologium Lundense* (173<sup>v</sup>).<sup>68</sup> Hun ligger imidlertid sammen med sin søn og mand begravet

65 Annette Kruse, om Margrete i afsnittet "Harald 3, Hen og Margrete" i Kryger (2014), s. 184-85.

66 I forbindelse med donationen i Gønge herred står der dog intet i tekstgrundlaget om antal gårde, jf. ovf. n. 55. Tallet 50 skyldes først J.O. Arhnungs beregning på grundlag af domkirkens jordebog, som C.A. Christensen (s. 459-61) inddrager i sit studie og nu tilskriver en donation fra Harald Hens hustru. At donationen i Gønge herred er på netop 50 gårde og dermed påfaldende ligner den donation på 50 bol, Estrid ifølge Roskildekroniken donerede til domkirken, er ikke forbigået Christensen, men han mener at tallet 50 "kun [er] en drilsk tilfældighed" og at 50 gårde i omfang ikke dækker 50 bol – her bygger Christensen dog på sin særlige tolkning af bolet, som i 1980'erne bragte ham i heftig polemik med Axel Kjær Sørensen og Erik Ulsig. Selvom vi nu godtager Christensen særtolkning af bolet, kan de 50 gårde sagtens blot være en del Estrids bevidnede store donation, mens vi ikke har noget uafhængigt vidnesbyrd om en donation fra Harald Hens hustru.

67 Jf. tekstgrundlaget i n. 64. Alfred Otto var i sin analyse og udgave af gavebogen ikke i tvivl om at det var Svend Estridsens mor, der mindedes 9. maj, Otto, s. 168.

68 *Necrologium Lundense*, netversion: [http://www6.ub.lu.se/fsi/server?source=Laurentius/Mh\\_6/Mh\\_6-f\\_173\\_v.tif&profile=mats\\_stor&type=image](http://www6.ub.lu.se/fsi/server?source=Laurentius/Mh_6/Mh_6-f_173_v.tif&profile=mats_stor&type=image) (set 10/12 2014).

i mausolæet i Vreta Kloster.<sup>69</sup> Man kan her ydermere undre sig over, hvorfor Harald Hens dronning overhovedet skulle være begravet i Roskilde, når nu Harald selv åbenbart havde udvalgt sig Dalby som gravkirke.<sup>70</sup>

Når det desuden hævdes, at der ikke skulle findes nogen forbindelse mellem Margrete Fredkulla og Roskilde Domkirke, har man åbenbart overset det ovenfor citerede Stephanius-håndskrift, der entydigt gør Margrete Fredkulla til ”vor søster”.<sup>71</sup> Forbindelse mellem Fredkulla og domkirken er der altså og den har åbenbart været tæt. Det er derfor sandsynligt, at kvinden i pillegraven virkelig er Margrete Fredkulla, når det nu ikke kan være Svend Estridsens mor.

Necrologium Lundense optager i selve nekrologiet flere personer, som betegnes ”soror nostra” (se fx f. 171v) samt en liste over brødre og søstre (ff. 179v-182v).<sup>72</sup> I sin indledning til udgaven af nekrologiet nævner Lauritz Weibull, at det i middelalderen var ganske vanligt, at mænd som kvinder på dødssengen lod sig ikklæde klosterdragt, til gengæld stillede disse deres formuer eller dele deraf til de gejstliges rådighed.<sup>73</sup> Det er vel i en sådan sammenhæng, at Margrete Fredkulla, der led af vattersot, inden sin død blev ”søster” ved Roskilde Domkirke.

Ifølge Markus Lindberg ligger Margrete Fredkullas mor, Helena, med sin mand kong Inge i det ”stenkilske gravkor” i Vreta oven over deres tidligt afdøde søn, Ragnvald.<sup>74</sup> En fremtidig dna analyse af deres velbevarede lig vil kunne give svaret på, om Margrete fra pillegraven i Roskilde er Helenas datter.

69 Se ndf. med n. 84.

70 Herom Ebbe Nyborg, i afsnittet om Harald Hen, ”Harald 3. Hen og Margrete”, i Kryger (2014), s. 175-82. I den forbindelse anføres endog, at begge ægtefæller døde omkring 1080, hvilket havde gjort det yderligere naturligt, at de begravedes samme sted. Dog er der ingen kilde til, hvornår dronningen faktisk døde.

71 Også dette synspunkt er overtaget fra C.A. Christensen, der (s. 459f.) dog nævner Stephanius-håndskriftet men hævder, at den anden dronning Margrete i rækken af royale velgørere ikke ”identificeres” men blot kaldes ”regina et soror nostra”. Rækkefølgen af royale velgørere: Harald Hen/Margrete-Knud d. Hellige/Adele-Erik Ejegod-Margrete viser dog klart at der kun kan være tale om Fredkulla. I forbindelse med sin omtale af håndskriftet undlader Christensen desuden at nævne, at dette ifølge Stephanius er ”character et Idiomate Russico”, hvilket knytter håndskrifter til forbindelser i øst, som Margrete Fredkulla i udpræget grad havde.

72 *Necrologium Lundense*, netversion: [http://www6.ub.lu.se/fsi/server?source=Laurentius/Mh\\_6/Mh\\_6-f\\_171\\_v.tif&profile=mats\\_stor&type=image](http://www6.ub.lu.se/fsi/server?source=Laurentius/Mh_6/Mh_6-f_171_v.tif&profile=mats_stor&type=image); [http://www6.ub.lu.se/fsi/server?source=Laurentius/Mh\\_6/Mh\\_6-f\\_179\\_v.tif&profile=mats\\_stor&type=image](http://www6.ub.lu.se/fsi/server?source=Laurentius/Mh_6/Mh_6-f_179_v.tif&profile=mats_stor&type=image); etc. (set 10/12 2014).

73 Her efter genoptrykket i Lauritz Weibull, *Nordisk historia* II (Lund 1948), s. 240.

74 Jf. ndf. n. 84.



## Hvornår døde Margrete Fredkulla?

Saxo indfører i sin skildring af dronningen også en længere redegørelse for en samtale hun havde med Knud Lavard, hvori hun søgte at mægle mellem ham og hendes søn, Magnus, i den konflikt, der kulminerede 7. januar 1131, da Magnus dræbte Knud. Ifølge Saxo fandt denne samtale sted mens dronningen lå døende af vattersot.<sup>75</sup> Saxo omtaler imidlertid ikke, hvornår præcist dronning Margrete døde. Den oplysning findes kun i en enkelt kilde, den relativt sene Yngre Næstved Årbog, og ifølge denne skete det i 1117.<sup>76</sup>

Mange har dog betvivlet rigtigheden i Næstved årbogens datering. Alene Saxos redegørelse for hendes rolle som mægler i de familiestridigheder, der opstod, da spørgsmålet om tronfølgen efter kong Niels blev aktuelt, tyder på, at dronning Margrete må have været i live i 1120'erne. At hun skulle have haft en sådan rolle inden 1117, da prins Magnus næppe kan have været mere end 12 år gammel, forekommer tvivlsomt.<sup>77</sup> Ydermere placerer Saxo hendes død efter at han har fortalt om Magnus ægteskab med den polske prinsesse, Rikissa, der må henføres til 1128.<sup>78</sup> Nu er Saxo jo ikke den mest troværdige kilde vi har til dansk historie.<sup>79</sup> Derfor er det vigtigt, at den noget tidligere Helmold af Bosau, som skriver sin slaverkrønike omkring 1170, udtrykkeligt hævder, at Margrete, omtalt som Magnus' mor, var til stede ved et møde, der fandt sted mellem kong Niels og Knud Lavard i 1128/29.<sup>80</sup>

75 Saxo Grammaticus (2005), 2, 13.5.6.

76 Erik Kroman (utg.), *Danmarks middelalderlige annaler* (Köpenhamn 1980), s. 83: "1117. Margareta, regina Danorum, obiit".

77 Nyberg (2007), s. 362.

78 *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti regni Poloniae* (Warszawa 1970), s. 310.

79 Noget Thyra Nors (Recension av Lars Hermansons Släkt, vänner och makt, DHT 101, 2001, s. 571-80, her s. 576-79) gør lysende klart netop med udgangspunkt i, hvad hun anser for Hermansons manglende diskussion af de kildekritiske forhold omkring Margrethe Fredkullas dødsår. I forhold til en datering af dødsåret til omkring 1130 anfører hun, at Næstvedårbogens tidlige datering støttes af "Knud Lavard-legenden" (s. 579). Er denne kronologisk opbygget antyder den nemlig, at dronningen døde inden Knud blev hertug af Slesvig, se Chesnutt (2003), s. 92. Men her kommer "Knud Lavard-legenden" til gengæld så i modstrid med Næstvedårbogen på netop dette punkt, idet årbogen gør Knud til "dux lutiae" i 1115. Kroman (1980), s. 83. Uden specifikt at komme ind på dødsåret har Lars Hermanson kort svaret på Nors' kritik ("Makten, individen og kollektivet. Ett alternativt perspektiv på det danska 1100-talets politiska historia", i Peter Carelli, Lars Hermanson & Hanne Sanders (red.), *Ett annat 1100-tal. Individ, kollektiv och kulturella mönster i medeltidens Danmark* (Lund 2004), s. 61-99, her s. 76.

80 Heinz Stob (utg.), *Helmoldi Presbyteri Bozoviensis Chronica Slavorum* (Darmstadt 1973), s. 190. Hos Helmold er der dog ikke tale om, at Margrete mægler i striden, snarere opægger hun sin søn mod Knud Lavard.

Kan der være usikkerhed om hvilket år dronning Margrete døde, ved vi til gengæld, at det var 4. november. Det fremgår af *Necrologium Lundense* (f. 166<sup>f</sup>), hvori hun mindes på denne dag efter at have foræret domkirken et guldbæger dekoreret med emalje og rav, måske i forbindelse med indvielsen af kryptens højalter i 1123.<sup>81</sup> I betragtning af alle disse omstændigheder mener mange forskere i dag, at dronningen døde den 4. november 1130.

Hvordan passer den alder kvinden i pillegraven havde ved sin død med den datering? Vi ved, at Margrete blev gift med den norske konge Magnus Barfod 1101 og at ægteskabet var barnløst, selvom Magnus i forvejen havde flere sønner, blandt andre Sigurd Jorsalfar. Eftersom Margrete selv, da hun først havde ægtet Niels i 1103-4, fik to sønner, kunne det tyde på at hun har været barnebrud i sit første ægteskab, som blev indgået som led i en mæglingshandel. Hun behøver derfor ikke at have været mere end 12 år gammel i 1101 og er i så fald født omkring 1089. Hvis Margrete Fredkulla er identisk med skelettet i pillegraven og er hun død i en alder af c. 40 år, døde hun altså omkring 1129.

### Runeindskriften i Vå kirke

På østvæggen af koret, i sydsiden under stifterbilledet af Kong Niels med det gyldne skrin og under den nedre bort, afløses, som i mange danske kirker, det fint glittede malepuds af grovere, glattet puds, fig. 8. Foroven i denne puds findes fragmenter af en indridset runeindskrift på folkesproget i to linier: "ræhni... (k) kristina : s??ns... | gup : ok: uor: fruha..m...". Det er tidligere blevet tolket som: "Rægnild og Kristina... Gud og Vor Frue", Teksten er altså blevet læst som en forbøn for to kvinder, Ragnhild og Kristina. Det er sjældent, at to kvinder alene optræder i en runeindskrift, håndværkere har de vel næppe været.

Med udgangspunkt i Saxos fortælling om den omsorg dronning Margrete udviste over for sine to søskendes afkom, fik Margrete "sin bror Regnalds (Ragnvalds) datter (Ingrid) gift med Henrik (Skadelår) og sin søsterdatter (altså Kristinas datter) Ingeborg med Knud (Lavard). Sin fædrearv delte dronningen i nogenlunde lige store portioner, som hun

81 *Necrologium Lundense*, netversion: [http://www6.ub.lu.se/fsi/server?source=Laurentius/Mh\\_6/Mh\\_6-f\\_166\\_r.tif&profile=mats\\_stor&type=image](http://www6.ub.lu.se/fsi/server?source=Laurentius/Mh_6/Mh_6-f_166_r.tif&profile=mats_stor&type=image) (set 10/12 2014).

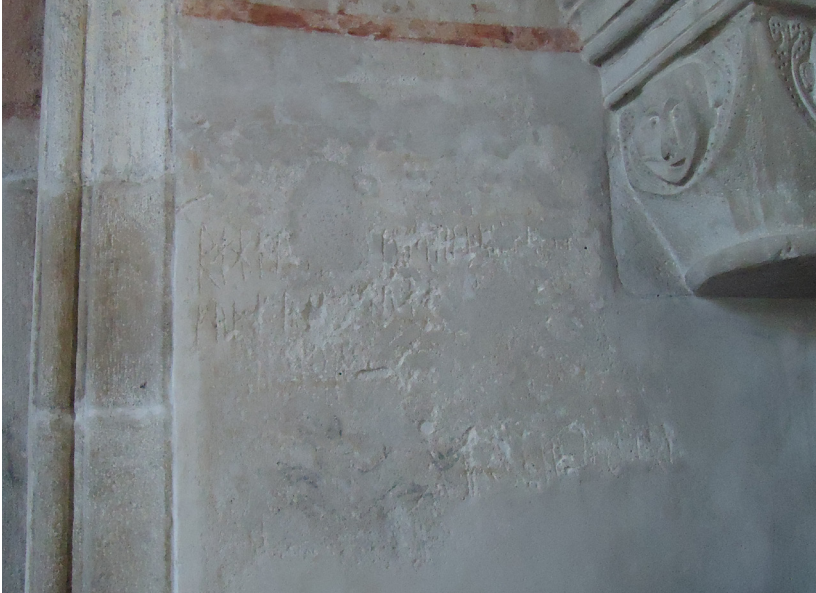


Fig. 8. Vä Kirke, 1122. Runeindskrift ridset i fugtig puds.

fordelte ligeligt med én til sig selv og de øvrige til de ægtepar jeg netop har nævnt”.<sup>82</sup>

Muligheden for, at navnet Ragnhild muligvis kunne forstås som Ragnvald, har vi forelagt for danske runologer. Det viser sig, at det første navns sidste synlige runetegn er et u/v. Runologen Marie Stoklund mener, at denne tydning er mere præcis end et i.<sup>83</sup> Dermed gælder forbønnen ikke to ukendte kvinder, men snarere Margrete Fredkullas to søskende: den formodentlig tidligt afdøde Ragnvald,<sup>84</sup> og Kristina, der, som gift med

<sup>82</sup> Saxo Grammaticus (2005), 2,13.1.4.

<sup>83</sup> Kommentar af Marie Stoklund af 25. januar 2012.

<sup>84</sup> Om Ragnvald vides fra historiske kilder stort set ikke andet end, at han var søn af Inge den Ældre og at hans datter ægtede Henrik Skadelår; vi ved altså heller ikke, hvornår han døde. Men det forhold, at han ikke optræder som konge eller medkonge i tredje generation efter Stenkil i 1110-20'erne, tyder på, at han var død inden da. På dette tyder ydermere tolkningen af gravene i det der nu må kaldes det stenkilske gravkor i Vreta kloster, som især Markus Lindberg har gjort sig til talsmand for, således at den person der stratigrafisk ligger begravet under kongeparret Inge den Ældre og Helene må være deres søn Ragnvald, og at hele gravkoret er bygget til sønnens begravelse, jf. Markus Lindberg, "Det Ligger en kung begravet. Vreta klostres kyrka som gravplats", i Göran Tagesson, et al. (red.), *Fokus Vreta kloster. 17 nya rön om Sveriges äldsta kloster* (Stockholm 2010), s. 111-35.

fyrsten af Novgorod, døde 18. januar 1122.<sup>85</sup>

Den nye læsning af runeindskriften og dermed tolkningen af de nævnte personers identitet styrker formodningen om, at det må have været Margrete Fredkulla, som har stiftet kirken i Vä. Dermed er det også endnu mere sandsynligt, at dateringen 1121 på relikviegemmets pergamentstrimmel svarer til indvielsen af koret i Vä. En navneindskrift hen over eller under de kongelige stiftere kendes ikke mere, men runetekstens indhold kan referere til Margrete. Dermed har vi også et "skriftligt" argument for, at dronningen ikke var død i 1117. Endelig har vi nu her som en sjældenhed en runeindskrift, der kan dateres nogenlunde præcist til 1122. I Vä Kirkes store tøndehvælv er den største, nordiske, bevarede samling af latinske, kalligraferede versalindskrifter med teksten til Te Deum, men under stifterbilledet af Kong Niels er også indridsede runer i det nedre, fugtige pudslag på nordisk folkesprog.

### Margrete Fredkullas slægtskontakter

Det faktum, at freskomalerier i Vä er udført i byzantinsk stil, forstås let på baggrund af de forbindelser, Margrete Fredkulla havde mod øst. Som nævnt var dronningen datter af den svenske konge, Inge den Ældre, og hans dronning, Helena, et navn der i sig selv kunne tyde på nylig kontakt til østlig kristendom. Margretes søster, Kristina, havde ægtet den magtfulde Mstislav-Harald, der var fyrste i Novgorod. På sin side var Mstislav søn af Vladimir Monomakh, hvis mor var en byzantinsk prinsesse Anastasia, en slægtning (datter?) til kejser Konstantinos IX Monomachos. Vladimir Monomakh, som Valdemar den Store var opkaldt efter, var en af Rus'-rigets mægtigste mænd også inden han blev storfyrste i Kiev i 1113, hvor han siden regerede til sin død i 1125. Da blev han efterfulgt af Mstislav, der allerede i 1117 var blevet kaldt til Kiev som støtte for faren. Mstislavs mor, Gytha, var datter af den sidste angelsaksiske konge, Harold Godwinson,<sup>86</sup> og ægteskabet mellem hende og Mstislav kom til stand gennem Svend Estridsens formidling.<sup>87</sup> Der var altså tale om et stort slægtsnetværk, der omspændte store dele af det område, hvor skan-

85 Aleksei A. Shakhmatov (utg.), *Ipatievskaja letopis', Polnoe sobranie russkikh letopisei* 2, (St Petersburg 1908), kol. 286.

86 Det er baggrunden for, at Mstislav i norrøne kilder altid kaldes Harald. Haralds mor var søster til Svend Estridsens far, Ulf jarl, hvilket forklarer Svend Estridsens rolle.

87 Saxo Grammaticus (2005), 2, 11.6.3.

dinaver havde gjort og stadig gjorde sig gældende. Da Mstislav i 1117 forlod Novgorod indtrådte hans og Kristinas søn Vsevolod som fyrste i Novgorod.

Nogenlunde samtidig med dette udbyggedes dette slægtsnetværk yderligere, idet to af Mstislav og Kristinas døtre blev giftet ind i skandinaviske kongehuse, ifølge Saxo med Margrete Fredkulla som formidler, mens en tredje datter i 1122, kort efter Kristinas død 18. januar dette år, blev giftet ind i den byzantinske kejserfamilje,<sup>88</sup> således at der nu også etableredes en direkte familieforbindelse mellem Skandinavien og Byzans.<sup>89</sup>

Hvad angår de to af dronning Margretes niecer, der blev giftet ind i skandinaviske kongehuse, blev den ene, Ingeborg, c. 1117 gift med Knud Lavard. Umiddelbart efter mordet på sin mand i 1131 fødte hun, mens hun opholdt sig hos sin far i Rus',<sup>90</sup> den fremtidige Valdemar den Store. Mens den anden niece, Malmfrid, en gang mellem 1116 og 1120 blev gift med den norske kong Sigurd Jorsalfar, dronning Margretes stedsøn. Efter Sigurds død i 1130 ægtede Malmfrid Knud Lavards halvbror, den senere kong Erik Emune, en af Erik Ejegods mange uægte sønner. En tredje niece Ingrid, datter af Ragnvald Ingesson, blev gift 11 år gammel – altså ligesom sin moster Margrete barnebrud – med Henrik Skadelår, som også var en mulig tronarving. Et af deres fire børn blev en kort tid svensk konge, Magnus Henriksson (1160-61). Efter Henrik Skadelårs død ved Fodevig 1134 blev hun gift med den norske Kong Harald Gille (1130-36), med hvem hun fik sønnen Inge Krokrygg, norsk konge 1136-1161. Efter fire ægteskaber og ni børn døde hun omkring 1170.

Således havde dronning Margrete mangfoldige forbindelser både til de andre skandinaviske lande men især mod øst, til Rus', til Byzans og til Det Hellige Land. Dermed havde hun også let og direkte adgang til byzantinsk kunst såvel i Rus' og Byzans som i Det Hellige Land. Det er de muligheder, der bliver så synlige i freskerne i Vå kirke med de mange byzantinske træk.

88 Shakhmatov (1908), kol. 286.

89 Det sandsynligste er, at hun ægtede Alexios Komnenos, den ældste af kejser Ioannes II Komnenos' sønner, Aleksandr Kazhdan, "Rus'-Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries", *Harvard Ukrainian Studies* XII/XIII (1988/1989), s. 422f.

90 Lind (1992).

## Andre kirker med byzantinsk påvirkede fresker

### Sønder Jernløse Kirke

I 1949 afdækkedes i apsis i Sønder Jernløse kirke en enestående Majestasfremstilling, fig. 9. Især er Kristusfiguren mærkelig sammenholdt med de øvrige danske apsismalerier. I venstre hånd holder han en bogrulle, ikke som ellers en bog, og med højre hånd velsigner han tydeligt med den græsk-ortodokse velsignelsesgestus – ikke med den vesteuropæiske romersk-katolske.

Efter skismaet mellem den romersk katolske kirke og det byzantinske kirkesamfund i 1054 skilte også billedfremstillingerne sig fra hinanden. I Romerkirken velsignede man med højre hånds pege- og langfingre samlet og de øvrige fingre foldet i håndfladen. Men i Sønder Jernløse Kirke på Sjælland har man pludseligt omkring 1125 (jf. ndf.) en Majestas Domini, som velsigner med græsk ortodoks gestus! Mellem de bevarede apsismalerier i Danmark er dette det hidtil eneste kendte eksempel på en sådan udformning.

Det er blevet påvist, at det officielle skisma først og fremmest berørte forholdet mellem Rom og Konstantinopel og først langsomt trængte igennem i yderområderne, f. eks. kunne man gifte sig i kongelige sammenhænge på tværs af trosretningerne, som Ingeborg og Knud Lavard gjorde c. 1117.<sup>91</sup> I øst kunne skandinaver der fulgte den latinske ritus endog øve indflydelse på tidlige kristne ritualer som disse voksede frem i 1000-tal-



Fig. 9. Sønder Jernløse Kirke, 1125. Majestas med ortodox velsignelse.

<sup>91</sup> John H Lind, "The Martyria of Odense and a twelfth century Russian prayer: to the question of Bohemian influence on Russian religious literature", *The Slavonic and East European Review* 68 (London 1990), s. 1-21; Sverre Jakobsson, "The Schism that never was. Old Norse views on Byzantium and Russia", *Byzantinoslavica* 2008, s. 173-88.





Fig. 10. Søndre Jernløse Kirke, 1125. Ærkeengel.

let i et af de vigtigste ortodokse centre i Rus', Huleklosteret i Kiev.<sup>92</sup> Desuden ser vi i 1100-tallet, hvorledes skandinaviske og, gennem dansk formidling, angelsaksiske helgener finder optagelse i en russisk bøn.<sup>93</sup> Fra vort eget område har vi Adam af Bremens kritiske beskrivelse af Ærkebisp Adalbert (1043-72), der på et tidspunkt ikke ville følge latinsk ritus (*more*) men erstattede den med en anden romersk eller græsk tradition.<sup>94</sup>

På den baggrund kan man måske formode, at de malere, der udførte freskerne i Søndre Jernløse kom direkte fra Rus' og derfor malede Kristus i den græsk ortodokse tradition. Male-

teknikken i udsmykningen hører til blandt de fineste i hele det danske materiale. Malelaget er ganske usædvanligt fornemt glittet, billederne er meget omhyggeligt malet. De langstrakte figurer indeholder i de bedst bevarede partier en detaljeringsgrad i foldekastet og en stil, som peger i retning af emaljearbejder fra byzantinske værksteder i Konstantinopel. Apsismaleriet med Majestas Domini fremstillingen indeholder også en ærkeengel, fig. 10. Sådanne ærkeengle klædt i byzantinske hofdragter er ligeledes et stærkt eksempel på indflydelse fra Byzans.<sup>95</sup>

92 John H Lind, "Varagian Saints and Christlike Varagians", under publicering; John H Lind, "Christianity on the Move", under publicering.

93 Lind (2004); John H Lind, "Varagian Christianity' and the Veneration of Anglo-Saxon and Scandinavian Saints in Early Rus", under publicering.

94 Trillmich & Buchner (1978), s. 362. Fra Adalberts side var dette nok udtryk for at han distancerede sig fra reformpavedømmet i forsøget på at oprette et patriakat for sig selv og Bremen-Hamburg, Brengaard (1982), s. 84-93.

95 Ulla Hastrup, "Byzantinsk klædte ærkeengle i danske fresker. Kombinationen af ærkeengle med Majestas Domini i 1. halvdel af 1100-tallet", *Iconographisk Post, Nordic Review of Iconography*, Nr. 1, 2014, s. 6-36. <https://ojs.abo.fi/index.php/ico/index> (Open Access).

Ejerne af kirken i Sønder Jernløse boede i en stormandsgård nordvest for kirken, hvis rester blev udgravet i 1949. Blandt de mange løsfund var mængder af den såkaldt Østersøkeramik.<sup>96</sup> En tynd poleret porfyrlade af den type, som normalt bruges over relikviegemmet i en alterstenplade eller som dække på et rejsalter, er også fundet i gården. Desuden var der en hjembragt romersk genstand, et pilgrimsmærke med de to apostelfyrster, Romerkirkens fineste helgener. Beboerne må have været vidtberejste.

Sønder Jernløse Kirke viste sig i 2008 at være endnu mere central og vigtig, da kirkens kor og korudsmykning blev dendrokronologisk dateret. Således kunne Nationalmuseets dendrokronologer datere den østligste loftsbjælke i skibet, som er omgivet af den karakteristiske malepuds og af malerierne på triumfvæggen. Denne bjælke har bevaret bark og splintved, og derfor er fædningstidspunktet sikkert. Det var 1125. Dermed er både stenkoret og kalkmalerierne entydigt placeret på dette tidspunkt. Meget få af de danske stenkirker har fået fastsat deres alder med en så præcis datering.

### Jørlundeværkstedet

På Sjælland og et enkelt sted i Småland i Sverige har dette vigtige værksted arbejdet. Ikke mindre end 20 monumenter er bevaret eller kendt.

Mange af de bevarede sjællandske kirker med kalkmalerier er malet i sogne, hvor den rige Hvide-slægt havde gods. Jørlunde Kirke var den første, som blev afdækket i 1864 af Jacob Kornerup. Han skrev om de afdækkede romanske udsmykninger, og derfor blev Jørlunde tidligt et af de kendte danske monumenter. Desuden så man her for første gang brugen af ”stukglorier”, det vil sige reliefglorier udført i stærk kalkholdig puds, som på en møngebund fik guldblade pålagt. Også genstande, som skulle fremhæves i motivet, kalke, bispestave og dragtborter blev udført i relief.

Baggrunden i Jørlundeværkstedets malerier er lysende blå. På en grå kalk bund påførtes den knuste halvædelsten lapis lazuli, således at baggrundene blev som dybblå himle. En association, som ikke er unaturlig for den middelalderlige forestillingsverden. Bibelens hellige handlinger foregik på en himmelsk blå baggrund.

I sammenhæng med det byzantinske er forekomsten af det blå pig-

<sup>96</sup> Niels-Knud Liebgott, ”Jernløsegård. En middelalderlig gårdtomt i Sønder Jernløse, Holbæk Amt”, *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie* 1980 (Köpenhamn 1982).



ment fremstillet af lapis lazuli også interessant. Dengang som nu fik man denne blå halvædelsten i Afghanistan. I 1100-tallet var den meget kostbare farve vanskelig at fremskaffe. Kejseren i Konstantinopel havde eneret på forhandling af farven fra Afghanistan. Den hollandske forsker Krijnie Ciggaar har på grundlag af studier i byzantinske regnskaber fremsat den hypotese, at den megen brug af lapis lazuli, som man ser i 1100-tallets kalkmalerier i Danmark, er kommet til veje ved, at den byzantinske kejser bl.a. har betalt det danske kongehus med farvepigmentet for de lejesoldater, der blev formidlet til Byzans fra Danmark.<sup>97</sup>

De skandinaviske lejesoldater, der blandt andet udgjorde kejserens varægergarde fortsatte en tradition fra vikingetiden. Erik Ejegod mødte ved sit besøg i Konstantinopel i 1103 medlemmer af garden, som ifølge Snorre talte det fællesnordiske sprog ”dansk tunge”. Sigurd Jorsalfar overlod størsteparten af sine soldater til Kejseren, da han med resten af sit følge fortsatte hjemrejsen over land i 1111. Også korsfarerne fra Danmark og Norge, der i 1192 rejste hjem fra det Tredje Korstog, kom i kontakt med varægerne, da de nåede Konstantinopel og blev herfra ledsaget af disse til grænsen mod Ungarn.<sup>98</sup> Endnu i 1204 forsvarede de skandinaviske lejesoldater kejseren, da korsfarere på foranledning af Venedig erobrede og plyndrede Konstantinopel.<sup>99</sup>

Mellem de mange motiver, som vidner om byzantinsk ikonografi i Jørlundeværkstedet vil vi i det følgende fremhæve nogle få fra andre af de kirker hvor værkstedet arbejdede.

### Vrigstad kirke

Den smålandske kirke i Vrigstad blev nedrevet i 1865. Tilbage er kun seks akvareller af korets udsmykning.<sup>100</sup>

Apsiden havde en Majestasfremstilling, og triumfvæggens udsmykning bestod af fire billedzoner med talrige motiver. Freskerne i Vrigstad

97 Krijnie Ciggaar, ”Denmark and Byzantium from 1184 to 1212: queen Dagmar’s cross, a chrysobull of Alexius III, and an ‘ultramarine’ connection”, *Medieval Scandinavia* 13. (Odense 2000), s. 118-143.

98 Martin Cl. Gertz (utg.), ”*Historia de profectione Danorum in Hierosolimam*”, *Scriptores Minores Historiae Danicae Medii Aevi* 2 (Köpenhamn 20-1918), s. 491.

99 Sigfus Blöndal, *The Varangians of Byzantium: an aspect of Byzantine military history translated, revised and rewritten by Benedikt S. Benediktz* (Cambridge 1978), s. 165.

100 Marian Ullén, ”De romanska målningarna i Vrigstads gamla kyrka”, *Småländska Kulturbilder* 1985, s. 157-74.

var også meget velbevarede og havde alle de stærke farver i behold. Ornamentikken havde i kronfrisen den karakteristiske blandingsfrise med planteornamentik, afbrudt af felter med ikoner af hellige samt nogle karakteristiske hvide fugle, fig. 11. Denne ornamentfrise er tilstrækkelig til at placere Linköpingbiskopen Gisles fine egenkirke i Jørlundeværkstedet. Gisle havde tætte forbindelser til ærkebiskop Eskil og deltog i dennes synode i Lund 1139.



Fig. 11. Vrigstad Kirke, Småland. Akvarel af freskerne i den 1865 nedrevne kirke.

### Måløv Kirke

I Måløv kirke findes i den centrale øst-vest akse lige over korbuens top en Deesisfremstilling (Kristus omgivet af Maria og Johannes Døberen i forbøn). Kristus sidder tronende på en regnbue med Livets Bog på skødet, fig. 12. Han velsigner med højre hånd foran brystet. Jomfru Maria står i byzantinsk kvindedragt med fremstrakte, anrørende hænder på Kristi gode side i nord. På den sydlige side står Johannes Døberen med skæg. Også Johannes Døberen har fremstrakte, bedende hænder. Motivet har som det hidtil eneste danske relation til for eksempel Deesisfremstillingen i mosaik i Hagia Sofia i Konstantinopel.

Deesismotivet har ingen Evangelistsymboler, men har andagtskarakter. På triumfvæggen er motivet omgivet af to store episke fremstillinger, Korsfæstelsen med Ecclesia og Longinus og Stefaton i nord og Kristi Opstandelse af Graven i syd.

Måløv Kirke har på triumfvæggen yderligere to andagtsbilleder. Det nordlige opdagedes, da man i 1929 nedtog tilmuringen af sidealternichen. Frem kom i al sin pragt en halvfigurs Madonna med barnet, fig. 13. Motivet havde aldrig været overkalket, og derfor var farvehold-



Fig. 12. Måløv Kirke, o. 1130. Triumfvæggens Deesis.



Fig. 13. Målv Kirke, o. 1130. Madonna Hodegetria.

ningen og detaljerne meget velbevarede. Jomfru Maria holder Jesusbarnet på sin venstre arm. Han er iklædt hvid dragt med grøn kappe, og det ser ud til, at han i venstre hånd har holdt en bogrulle. Med den højre velsigner han mod moderen. Marias højre hånd peger mod det guddommelige barn, det er en såkaldt Madonna Hodegetria.

Ved kejserhoffet i Konstantinopel havde man et billede af Madonna med Barnet, malet af Apostlen Lukas efter Maria og Jesus. Da Madonna Hodegetria engang havde været med i et slag om Konstantinopel, havde billedet mirakuløst frelst byen fra overfaldet. Derfor opbevarede billedet i Kejserens palads,

og en gang om ugen blev det fremvist fra en balkon for folket. Andre kilder siger, at det blev båret omkring i byen. Motivet blev kopieret, både i skulptur og maleri, og både som stående helfigur og som halvfigur, over-skåret som ikon.<sup>101</sup>

I Målv er sidealternichens nedre halvdel udfyldt med først en ornamental bort, dernæst med tæppedraperi. Der har ikke været nogen praktisk grund til, at Madonnafiguren ikke kunne have været malet som helfigur. Der var plads nok, men man ønskede sandsynligvis at følge forlæggets ikonlignende halvfigur. Nichens bund har været cirka en meter over oprindeligt gulvniveau. Bunden er dannet af malepudsen, som er trukket som en glattet flade i den halvrunde bund.

I den sydlige sidealterniche findes også en halvfigur forestillende en glorieret biskop med pallium og bispestav. Både glorien og staven er

101 Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (München 1991), s. 87-91.





Fig. 14. Måløv Kirke, o. 1130. Sankt Nikolaus.

modelleret i stuk og forgyldt, fig. 14. Også bispens hånd er modelleret og bemalet med hudfarve. I den anden hånd holder han en bog foran brystet. Biskoppens hoved er uden mitra.

Man har længe diskuteret, hvem denne gejstlige var. Ved at kombinere andagtsbilledet i Måløv med et i Skandinavien udbredt pilgrimsmærke fra Bari forestillende Sankt Nikolaus, ser man, at ligheden med det lille metaltegn er meget stor i alle detaljer.

Bari var den syditalienske udskibningshavn for pilgrimme til Det Hellige Land. Her lå en stor sten-

katedral, bygget for at huse relikvierne af Sankt Nikolaus fra Myra, som italienske sømænd i 1087 havde bortført fra Lilleasien og som nu var mål for pilgrimme fra hele Europa.<sup>102</sup> Sankt Nikolaus' pilgrimsmærke er fundet flere steder i Skandinavien, således f. eks. i Helsingborg, fig. 15. På pilgrimsmærket ser man en halvfigur af en biskop med samtlige af de kendetegn, som bispem i Måløv har med bispstav i højre hånd og bog i venstre. Vi tror, at en ikon – eller ligefrem et sådant pilgrimsmærke – har været model for kalkmaleren, der har udført nichehelgenens halvfigurs billede i Måløv Kirke.

<sup>102</sup> St Nikolaus var en vigtig helgen for varægerne både før og efter bortførelsen til Bari, og i Bari synes de endnu inden 1087 at have haft deres egen Sankt Nikolaus kirke, Sigfús Blöndal, "To Syditalienske Valfartssteder og deres Forbindelse med Norden", *Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri* 16/Ny serie (1940), 319-27; Blöndal (1978), s. 112.



Fig. 15 Pilgrimsmærke fra Bari, Italien.  
Sankt Nikolaus.

En Nikolaus fremstilling med høj skaldepande uden mitra er måske også udtryk for byzantinsk påvirkning. I flere tidlige ærkebispefremstillinger i korbuer både i Jørlundeværkstedet og i Finjaværkstedet er bisperne fremsat med bispestav og pallium, men uden mitra. Første og eneste gang, man ser en relief mitra med infula, er i Herstedøster Kirke, også malet af Jørlundeværkstedet. I det tyske materiale fra første halvdel af 1100-tallet findes flere kalkmalerier af ærkebisper med mitra, for eksempel i Prüfeningen nær Regensburg, 1119. Derfor må skaldepanden i de sjællandsk-skånske kalkmalerier udtrykke et bevidst valg, inspi-

reret af byzantinsk kunst.<sup>103</sup>

I Måløv Kirke har man foruden de to nicheandagtsbilleder, der er malet som halvfigurer, også oppe i kronfrisen fundet halvfigurer af hellige mænd og kvinder med glories indsat i mæanderfrisen, fig. 12.

Den nederste billedfrise på skibets nordvæg er tydeligvis fremkommet som en stor "rettelse" af det planlagte billedprogram. Man havde allerede færdiggjort koret, korbuen og triumfvæggen i kirken. Desuden var øvre billedzone på skibets nordvæg malet færdigt. Som altid begynder malerne med at pålægge malepudsen i stilladshøjder ovenfra. Den nedre zone var også påbegyndt fra vest fra døren med et billede af den spillende Kong David omgivet af musikanter. Men pludselig opstod et helt andet behov for at male to stifterfigurer i forbindelse med Paradis og en Dommedags Kristus – sandsynligvis fordi nogle vigtige personer var afgået ved døden, fig. 16.

<sup>103</sup> I det russisk-Byzantinske område begynder Sankt Nikolaus først at blive fremstillet med mitra fra 1300-tallet og fremefter.



Fig. 16. Måløv Kirke, o. 1130. Abraham med sjæle, Paradissymbol. Salig stifterinde.

Som Dorthe Falcon Møller har beskrevet det, ændrede man det gammeltestamentlige motiv: David med musikanter til en fremstilling af Paradissymbolet, Abraham med sjæle i skødet.<sup>104</sup> Den fine fedelspillende figur er kun synlig i dag, fordi skitsen ligger under det rettede billede af Abraham i Mamrelund. Træet dækker over skitsen, mens det nedslidte maleri lader begge faser fremstå. Selve David figuren er helt dækket af Abraham.<sup>105</sup> Stifterfigurerne står udenfor Paradis ved porten og de er drejet mod øst. En stor vinduesudvidelse har ødelagt det meste af resten af frisen. Kun længst oppe mod østvæggen er en engel med et kors, en tronende Kristus og endnu en engel med basun tilbage.

Vest for kvindedøren har man haft en plan om måske at male gammeltestamentlige scener, begyndende med David og musikanterne. På grund af dødsfaldet har man valgt at ændre motivsammenhængen til en

104 Hastrup & Egevang (1986), s. 164f.

105 Kristin B. Aavitsland, "In sinum Abrahæ. Romanske forestillinger om paradiset og sjelens vei dit", i Lena Liepe & Kristin Blikrud Aavitsland (red.), *Memento mori døden i middelalderens billedverden. Foredrag holdt ved Det 21. Nordiske Ikonografiske Symposium* (Oslo 2011), s. 64-80; Ulla Hastrup, "Abraham med sjæle i skødet, et paradissymbol", i Patrik Reuterswärd & Marian Ullén (red.), *Genesis Profeta: nordiska studier i gammaltestamentlig ikonografi. Acta Universitatis Stockholmiensis – Stockholm Studies in History of Art* 33 (Stockholm 1980), s. 67-74.

Dommedagsfremstilling. Det er normalt utænkeligt, at Kristusfiguren blev malet uden for kirkens øst/vest akse. I Måløv troner den dømmende Kristus østligst, helt op mod triumfvæggens nordlige niche med Madonna Hodegetria, fig. 13. Der mangler også fuldstændigt fremstillingen af de fortabte.

Stifterfremstillingerne inde i Paradis, nær Abraham, må forestille nogle helt usædvanligt fornemme personer, fig. 17. Tidligere har jeg, UH, ment, at det måtte være stiftere fra Hvideslægten. Men efter mine studier omkring dronning Margrete Fredkulla har jeg skiftet mening. Den kvindelige stifter bærer en rundpuldet kalot. Den er ikke malet, men fremhævet ved stuk og forgyldning. Figuren har ingen glorie, så hun må være en verdslig person. Hun er iført fin kappe med en lille hætte hængende bag nakken. Hendes dragt er diagonalmønstret, formentlig af byzantinsk silke, og i sin højre hånd

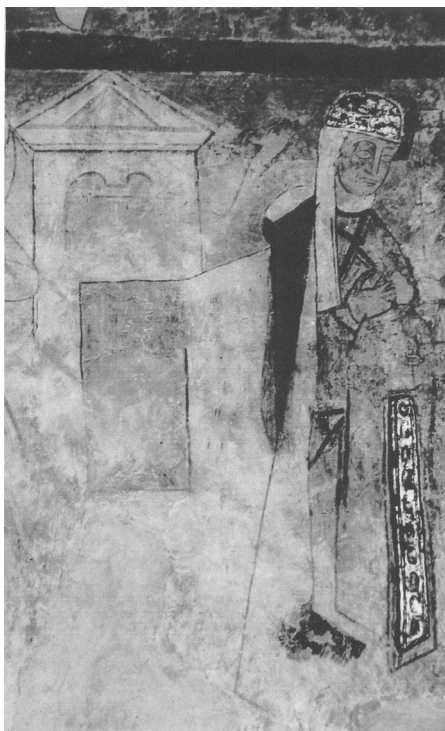


Fig. 17. Måløv Kirke. Stifterinden, foto 1937.

holder hun foran kroppen et fornemt gejstligt dragtstykke. Foran på den hvide dragt er en lodret stukbort med ædelstenshulninger og forgyldning. Hos Saxo læser man, som vi så, at Margrete Fredkulla udførte gejstlige dragter "med pallier". Det kan undre, da et pallium er pavens hvide uldbånd med sorte kors, som blev givet ærkebispens ved udnævnelsen. Har man kaldt en byzantinsk "loros" i forgyldning og ædelsten for et pallium?

Denne kalotkronede kvinde med hovedklæde, hun var altså gift, er sådan fremhævet ved den fornemme dragt, hovedbeklædningen med stuk, med den karakteristiske liturgiske dragtgave, at det næppe kan være an-



dre end netop Dronning Margrete Fredkulla. Hun er død omkring 1130, og hendes død har man ønsket at mindes også i Måløv kirke. Jørlunde værkstedet, som har malet stifterne, har sandsynligvis udført deres udsmykninger i anden fjerdedel af 1100-tallet.

Af den mandlige stifter er kun baghovedet og hans ben med røde strømper bevaret. Hvem er han? På grundlag af de få fragmenter er det ikke muligt at give et sikkert bud, men forestiller man sig, at det er en fremstilling af Kong Niels, som døde i Slesvig 1134, kan dateringen inden for Jørlundeværkstedet også være helt oplagt.

### **Jørlunde Kirke**

Som nævnt er Jørlundes kalkmalerier tidligt afdækkede og allerede den gang fremhævede man, at de var meget byzantinske. I dag kender vi næsten hele billedprogrammet i koret. Dog er apsiden nedbrudt, da man i senmiddelalderen udvidede koret mod øst med ét fag. I apsis har der uden tvivl været en Majestas Domini, som f. eks. i udsmykningen i Hagedest Kirke.

På korets nordvæg begynder billedfrisen med Indtoget i Jerusalem, dernæst kommer øst for vinduet Nadveren, fig. 18. Nadverbilledet er malet efter næsten senantik tradition. Fra vest ligger Kristus på en madras, og op ad ham ligger den unge, skægløse Johannes også til bords. En rektangulær bordskive med en hvid dug, skygget med blå, står ved siden af, og nogle af apostlene sidder bag den. Måske har Judas været malet bag den gotiske hvælpille. Det forhold, at Kristus ligger til bords, er et så usædvanligt ikonografisk træk, at det må tilskrives en byzantinsk maler eller i det mindste et byzantinsk forlæg. I den vesteuropæiske kunst forekommer denne ikonografiske form normalt ikke i 1100-tallet.

Maleteknikken i Jørlundes fresker har mange træk, som udspringer af byzantinsk måde at gengive f.eks. ansigternes træk og karakter.

Billedprogrammet i Jørlundes kor er helt usædvanligt springende frem og tilbage fra triumfvæggen ind til korets vægge. Motiverne bevæger sig fra Kristi liv: Brylluppet i Kana, Lazarus' Opvækkelse, to af Kristi Fristelser, og endnu en bordscene, måske Kristus i Farisæerens hus. Hertil kommer fra Lidelseshistorien: Indtoget i Jerusalem, Nadveren, Tilfangetagelsen i Gethsemane og endelig Kristi død på Korset.

Enten beror forløbet af fortællingen på helt fremmede forudsætninger



Fig. 18. Jørlunde Kirke, Sjælland. O. 1140. Nadveren og lavfrise, se fig. 11.

eller også har nogen lagt billedprogrammet efter nogle forlæg, som så er malet uden at overholde den bibelske kronologi. Da jeg (UH) beskrev kalkmalerierne i Jørlunde i *Danmarks Kirker*,<sup>106</sup> fremsatte jeg nogle hypoteser om forløbet, som ved den seneste genrestaurerings fund af endnu en Fristelsesscene, har vist sig at være forkert. Måske har en byzantinsk freskomaler med sine folk prøvet af bringe en form for bibelsk kronologi ind i en dansk stenkirke med apsis, kor, triumfvæg og skib. Helt anderledes end det traditionelle billedprogrammet i en byzantinsk centralkirke med kuppel. Hvis disse malere var oplært i enkeltmotiver fra de store græsk ortodokse helligdagsudsmykninger, har det ikke været let. Men jeg forventer ud fra mine mange års studier i danske kalkmalerier, at billedprogrammet har været malet efter en teologisk bindende tankegang, som vi i dag måske blot er for uvidende til at forstå.

### Konklusion

I denne artikel er kun fremhævet enkelte tydelige eksempler på byzantinsk indflydelse i danske fresker fra første halvdel af 1100-tallet.

Netop i denne tid synes den russisk-byzantinske indflydelse at have været stærkest, måske formidlet af de mange personlige kontakter, der blev knyttet på den tid. Denne østlige indflydelse i Danmark falder i tid sammen med optagelsen af skandinaviske og dansk formidlede angelsaksiske helgener i den russiske kirke. To fænomener der meget vel kan hænge sammen.<sup>107</sup>

De skriftlige, skandinaviske kilder er få – og man kan næppe vente at finde ret mange nye oplysninger. Derimod er kilderne i form af kalkmalerier stadig voksende. Da man fandt Sønder Jernløse Kirkes vigtige fresker i 1949 og freskerne i Gundsømagle Kirkes kor i 1987 fremkom ikke blot helt ukendte malerier, men også ny viden om forbindelser til den byzantinske verden. Man må gå ud fra, at andre romanske kalkmalerier vil dukke op i de næste årtier. De danske stenkirker blev udsmykket i forbindelse med at de opførtes i 1100-tallet. Derfor må de senere tiders overkalkninger i mange danske kirker stadig gemme på talrige malerier.

Når vi fremhæver dette forhold, så skyldes det en nødvendig påpejning af, at vi leder efter nåle i høstakke. Under vor søgen efter byzan-

106 *Danmarks Kirker* II: *Frederiksborg amt* 4 (1975) Side: 2252-58.

107 Lind (1990).

tinske forbindelser i freskerne har det vist sig, at ved at kombinere ellers glemte eller oversete oplysninger i kilder fra Rus' med de kendte danske tekster og med freskerne kan en helt ny historie fortælles. Personkontakterne og billedernes ikonografi og maleteknik giver sammenfald i forståelsen. Desuden giver den nye tolkning af runeindskriften i Vå Kirke det samlede monument en ny dimension. Ikke blot bestyrker den nemlig identifikationen af stifterfigurerne med kong Niels og dronning Margrete Fredkulla sammen med dateringen til 1121-22 af alterindvielsen og korets udsmykning, men den kan også ses som en bekræftelse på Saxos beretning om dronningens omsorg for sine afdøde søskendes børn ved at give dem del af hendes fædrearv.

Vores tværfaglige samarbejde viser, at kalkmalerier som kilder kan være ligeværdige med de skriftlige kilder. Men ligesom fastsættelsen af teksternes kildeværdi kræver en nøje analyse af indhold og overlevering, må freskerne tolkes ud fra deres bevaringstilstand, ligesom deres konserveringshistorie må tages i betragtning. De enkelte billeder, billedprogrammet, maleteknikken og værkstedets andre udsmykninger forudsætter på samme måde undersøgelser for "at læse" billedkildernes tekst korrekt.

Stifterfigurerne i Vå og Måløv kirker viser den danske kong Niels og hans svensk-fødte, norsk og dansk gifte dronning Margrete Fredkulla.<sup>108</sup> I forvejen vidste man meget om Margrete. Hun var i sin tid og i vor tids forståelse en betydningsfuld, magtfuld og rig dronning samt en stor velgører i forhold til kirken. Hun formidlede de kunstneriske forbindelser til den ortodokse verden og gav støtte til taktiske ægteskaber i Danmark og Skandinavien. At hun også var kendt i udenlandske, benediktinske klosterkredse, fremgår af det nyligt fremdragne bønsskrift fra en kannik i Caen til den danske dronning.

I denne artikel har et samarbejde mellem en historiker og kunsthistoriker vist, at vor viden ved hjælp af tværfaglighed endnu kan forøges. En dag fortjener Margrete Fredkulla sin egen bog.

---

108 Efter afslutningen af dette manuskript har (UH) udarbejdet en ny, ikonografisk artikel om blandt andet Margrete Fredkulla og Kong Niels' stifterbilleder i Vå. *"Stifterbilleder i danske 1100-tals fresker. Kong Niels og Dronning Margrete Fredkulla malet i Vå Kirke (1121-22) og 11 andre kirker med stifterfigurer"*. ICO, 4. nr. Åbo 2015.

## MEDELTIDENS GENUS

# Dronning Eufemia og Eufemiavisene

Henriette Mikkelsen Hoel

Da Flores hadde vendt hele riket til Gud, så han seg ut den sterkeste og den modigste, den edleste og den mektigste av hertugene i sitt rike og gav ham Blancheffors mor til ekte. Nu er hun saktens lykkelig, for nu har Fortuna dreiet på sitt hjul, så hun er kommet til topps! Langt nede var hun, men snart skulle Fortuna heve henne igjen. Når hun nu ser datteren kronet til dronning og seg selv som hertuginne, takker hun Gud så inderlig<sup>109</sup>

Mange av de skandinaviske dronningene var flerkulturelle med bakgrunn i at de hadde opphav et annet sted enn i det landet de ble dronninger. Da de kom til det nye hjemlandet sitt, kom de til et sted mot nord med annerledes språk og kultur – og de måtte danne seg et nytt nettverk. Dronningene er gode eksempler på kvinner som transnasjonale kultur-bærere, og dronning Eufemia er én av dem. Eufemia kom fra fyrstedømmet Rügen, og hun var dermed den første dronningen i Norge med tysk bakgrunn.<sup>110</sup> Eufemia er kanskje aller mest kjent for å ha vært oppdragsgiver for oversettelsene av Eufemiavisene til fornsvensk, og ved nærmere ettersyn hadde flere andre dronninger i Norge sterke litterære interesser. Kan i så fall innfallsvinkelen for å få større innblikk i dronningenes rolle være å se på deres forhold til litteratur? Eufemia og hennes litterære interesser blir utgangspunktet for denne artikkelen. Det er lansert flere teser om hvorfor Eufemia fikk oversatt Herr Ivan Løveridderen, Hertug Fredrik av Normandie og Flores og Blancheffor. I denne artikkelen vil jeg argumentere for min tese om at Eufemia fikk oversatt Eufemiavisene for datteren sin, Ingebjørg.

---

109 *Flores og Blancheffor* (Oversatt av Olaus Berdal, Oslo 1985).

110 Fyrstedømmet Rügen hadde slavisk opphav, men det ble stadig mer fortysket.

### Hvem var Eufemia av Rügen?

Eufemia ble født mellom 1275 og 1280, og var datter av fyrst Vitslav II av Rügen og Agnes av Braunschweig-Lüneburg.<sup>111</sup> Fyrstedømmet hun kom fra lå sentralt ved Østersjøen, og med avtale om giftermål mellom Eufemia og Håkon ble hun en viktig brikke i det politiske spillet som foregikk i kampen om kontroll over Østersjøen og Halland. Eufemia forlot fyrstedømmet Rügen i løpet av vinteren 1299, og hun giftet seg med hertug Håkon i løpet av våren samme år. 13. juli 1299 døde broren til Håkon, kong Eirik II Magnusson. Kong Eirik døde sønneløs, og med det ble Håkon konge av Norge – og Eufemia dronning. Det er ikke mulig å si sikkert nøyaktig dato for kroningen, men trolig ble Håkon og Eufemia kronet i Oslo 1. november 1299.<sup>112</sup> At Eufemia også ble kronet er en del av det opphøyde synet på dronningen som kom som en følge av den nye kongsideologien; kongen var en *rex iustus*. Slik som kongen stod over alle andre menn, stod dronningen over alle andre kvinner. Eufemia var dronning i tretten år, fra 1299 og til sin død i 1312. Å føde barn var blant de viktigste oppgavene dronningene hadde, og aller helst skulle de føde sønner. Håkon og Eufemia fikk bare ett barn sammen – datteren Ingebjørg som ble født i 1301. Å få giftet bort Ingebjørg til et medlem av den svenske kongefamilien, var et av de viktigste trekkene for den videre alliansebyggingen som var sentral i kampen om kontroll over Østersjøen. Fremtiden til dronning Eufemias datter lå utvilsomt i Sverige.<sup>113</sup> Og slik ble det også; september 1312 giftet Ingebjørg seg med hertug Erik av Sverige.

Eufemia var den første norske dronning med hovedsete i Oslo. For Eufemia kan med rette kalles Oslos middelalderdronning. Hun er den første og eneste dronningen i middelalderen med hovedsete i det som i dag er Norges hovedstad. I hennes tid som dronning ble middelalderborgen på Akershus oppført, og hun er den første dronningen som kan knyttes til

111 Det er blitt diskutert hvorvidt Vitslav II var faren eller morfaren til Eufemia; dette blir også behandlet i min masteroppgave om Eufemia. Denne artikkelen bygger på resultatene fra oppgaven. Se Henriette Mikkelsen Hoel, "Eufemia – fyrstedatteren fra Rügen: En undersøkelse av Eufemias politiske og kulturelle rolle som norsk dronning 1299-1312", Masteroppgave i historie (Universitetet i Oslo 2012); Henriette Mikkelsen Hoel, "Fyrstedatteren som ble norsk dronning", i Bjørn Bandlien (red.), *Eufemia: Oslos middelalderdronning* (Oslo 2012) ss. 35-46; Henriette Mikkelsen Hoel, "Hertig Fredrik av Normandie og arven fra Braunschweig", i Bjørn Bandlien, *Eufemia: Oslos middelalderdronning* (Oslo 2012) ss. 203-205.

112 Se Hoel (2012) s. 62.

113 Hoel (2012) s. 64



## KVINNOR SOM KULTURBÄRARE



Fruen fra Winsbach fra Codex Manesse: En frue lærer opp datteren sin i hoviskhet.



anlegget.<sup>114</sup> Med Eufemia fikk den tyske kulturen større innflytelse på det norske hoffet. Selv om det allerede hadde vært tyske handelsfolk i Oslo som hadde tilført deler av sin kultur lenge før Eufemia kom til Oslo, var det naturlig at det var gjennom henne at denne kulturelle innflytelsen ble en del av høviske livet; gjennom hennes virke som dronning kan det tenkes at den tyske kulturen fikk en høyere status. Eufemia kom fra en familie hvor faren, fyrst Vitslav II, kom fra det rygiske fyrstehuset som hadde hersket på Rügen siden den danske erobringen i 1168. Det er blitt gjort påfallende lite undersøkelser om moren til Eufemia, Agnes av Braunschweig-Lüneburg. Hun kom fra det tyske huset Welfen; en mektig fyrstefamilie med medlemmer som Henrik Løve, keiser Otto IV av det tysk-romerske riket og hertug Albrecht av Braunschweig-Lüneburg.<sup>115</sup>

Kildematerialet viser at Eufemia deltok i offentligheten – hun var med på leidangstog mot Danmark og deltok på seremonier. Eufemia var høvisk, gavmild og en dronning med et godt rykte. Og hun var en litterær patron. Eufemia er uløselig knyttet til Eufemiavisene – *Herr Ivan Lejonriddaren*, *Hertig Fredrik av Normandie* og *Flores och Blanzeflor*. Det er gjort flere forsøk på å forklare hvorfor Eufemia skal ha fått oversatt de tre riddersagaene til svensk, og vi skal nå se på de disse.

### **Ble Eufemiavisene oversatt til hertug Erik?**

Den første som koblet de tre oversettelsene til konkrete historiske hendelser var Peter Andreas Munch i *Det norske folks historie*. Munch lanserte hypotesen om at oversettelsen av Eufemiavisene ble gjort i forbindelse med det kommende giftermålet mellom hertug Erik av Sverige og prinsesse Ingebjørg. Ifølge Munchs tese ble *Herr Ivan Lejonriddaren* oversatt i forbindelse med hertug Eriks besøk i Oslo julen 1302 hvor Erik skulle hilse på sin ett år gamle forlovede for første gang. Hovedmotivet for oversettelsen skulle være å hedre hertugen med en oversettelse av en fransk riddersaga.

Sommeren 1307 kom hertug Erik tilbake til Norge, og han ytret ønsket om snarlig inngåelse av giftermål mellom seg og Ingebjørg. Dette sa Håkon V nei til – en beslutning som førte til dårlig stemning mellom hertug Erik og den norske kongen. Likevel valgte Håkon å støtte hertugen i

---

114 Hoel (2012) s. 63.

115 Hoel (2012) s. 30.

konflikten med den danske kongen, Erik Menved. Et brudd kom først sommeren året etter. Munch har koblet oversettelsen av *Hertig Fredrik av Normandie* til denne fasen; det var ikke brudd mellom partene og det kom fortsatt til å bli bryllup. Eufemia kan ha sørget for en oversettelse for å pleie forholdet til hertugen og nærmest smøre han med tålmodighet.

Videre mente Munch at den siste av Eufemiavisene, *Flores och Blanzeflor*, ble oversatt i forbindelse med det nært forestående bryllupet. Etter en rekke endringer i avtalene som hadde blitt inngått, endte det likevel med giftermål mellom hertugen og den norske prinsessen i 1312, og Munch foreslo at Eufemia kan ha fått verket oversatt til den anledningen. Munch viste også til *Erikskrönikan* i forsøket på å finne en sammenheng med oversettelsene, hvor han legger vekt på skildringene av forholdet mellom hertug Erik og dronningen – blant annet at dronningen tok hertugen i mot med ”søte ord og rød munn” og at ”hun hadde ham i sitt hjerte”.<sup>116</sup> Basert på dette lanserte Munch tesen om at det var et kjærlighetsforhold mellom Eufemia og hertug Erik, og at hennes lidenskapelige forhold til hertugen var årsak til at hun ville overøse ham med gaver – henholdsvis riddersagaer oversatt til hans språk.<sup>117</sup>

I norsk sammenheng har historikerne gått gode for Munchs antagelser når det gjelder motiv for oversettelsene, og få har søkt etter andre motiver enn Eufemias forsøk på å hedre hertugen. I *Norsk biografisk leksikon* skriver Narve Bjørge at ”det er neppe tvil om at Eufemia var ein romantisk beundrar av hertug Erik”. Bjørge hevder også at den åpenbare beundringen hun hadde for hertugen, var en sterk medvirkende årsak til oversettelsesarbeidet.<sup>118</sup> Var motivet for oversettelsene så enkelt? Med utgangspunkt i årstallene 1303 (*Herr Ivan Lejonriddaren*), 1308 (*Hertig Fredrik av Normandie*) og 1312 (*Flores och Blanzeflor*) kan man som Munch anta at det er en kobling mellom oversettelsene og ekteskapsavtalen mellom Ingebjørg og hertug Erik. Oversettelsene kan ha blitt gjort for å pleie forholdet til lille Ingebjørgs kommende ektemann. Samtidig er det altså to manuskripter som opererer med 1300 og 1301 som oversettelsesår for *Hertig Fredrik av Normandie*. På det tidspunktet forelå det

116 *Erikskrönikan*, Sven-Bertil Jansson (red.) (Stockholm 1985), s. 91.

117 P.A. Munch, *Det norske folks historie*, 6. bind. (Christiania 1852-63).

118 Narve Bjørge, ”Eufemia”, i Jon Gunnar Arntzen (red.), *Norges konger og dronninger* (Oslo 2001), s. 286.

ingen avtale om ekteskap mellom Ingebjørg og hertug Erik – Ingebjørg ble først født i 1301 – og dersom de respektive årstallene er korrekte, må dermed motivet ha vært et annet.<sup>119</sup>

### **Høviskhet ikke rettet mot enkeltpersonen hertug Erik, men mot Sverige?**

Flere har altså konkludert med at oversettelsene ble gjort på oppdrag av dronning Eufemia og gitt til hertug Erik – og dette har vært tesen som har blitt stående med bredest aksept blant forskerne. Det er lite hold i den påståtte kjærlighetsaffæren mellom Eufemia og hertug Erik, spesielt siden det bare er *Erikskrönikan* som ligger til grunn for påstanden. Passasjen hvor dronningen opptrer med både søte ord og rød munn er en del av et velkomstritual – hertugen hilser kongen først, deretter dronningen. Fremfor å avsløre sitrende følelser mellom en norsk dronning og hennes kommende svigersønn, viser den at Eufemia visste hvordan hun skulle utøve høviskhet i sin rolle som dronning når en staselig gjest ankom hoffet.

Samtidig kan det ikke utelukkes at oversettelsen ble gjort på et rent diplomatisk grunnlag, kanskje som en del av alliansebyggingen med Sverige. Kan så ha vært tilfelle, at oversettelsene ble gjort uavhengig av hertug Erik og den konkrete planen om giftermål mellom hertugen og lille Ingebjørg, og iverksatt som en gest for å pleie forholdet til Sverige? Denne gesten kunne i så fall være med på å sikre at når det en gang ble født en norsk prins eller prinsesse, ville det være naturlig at vedkommende fikk en ektemake fra Sverige. Spesielt viktig var det å få en avtale med Sverige siden Danmark allerede hadde sikret seg et slikt bånd med Sverige

---

119 Thomas Småberg og William Layher har begge tatt for seg Eufemia og henne som oppdragsgiver for å få oversatt de tre verkene. Layher stiller seg ikke uforstående til oversettelse av Hertig Fredrik i 1300/1301, men hevder det er mest sannsynlig at den ble gjort i 1308. Likevel vinkler Layher forskningen sin annerledes enn det som har blitt gjort tidligere, og får slik støtte fra Småberg og Lars Lönnroth. Thomas Småberg, "Bland drottningar och hertigar: Utblickar kring riddarromaner och deras användning i svensk medeltidsforskning", i *Historisk Tidskrift*, 131/2011, ss. 197-226; Lars Lönnroth, "Det höviska tilltalet", i Lars Lönnroth, Sven Delblanc (red.), *Den svenska litteraturen 1* (Stockholm 1987), ss. 93-123. Layher påpeker viktigheten med å se mer på indre forhold enn bare på de ytre, i tillegg til å hevde at oversettelsene av verk kan ha blitt gjort for å maksimere deres kulturelle verdi for Ingebjørg uten at han gjør noen omfattende analyser for å bygge opp under den påstanden. Layhers innspill gir forskningen som har blitt gjort tidligere et mer nyansert aspekt, og samtidig viser det at også innenfor dette området er det mye ugjort forskning. Se William Layher, *Queenship and voice in Northern Europe* (New York 2010), ss. 91-130.

gjennom Ingeborg Magnusdotters ekteskap med Erik Menved i 1296.

Kong Birger var umyndig i denne perioden, og det var Torgils Knutsson som fungerte som formynder fram til Birger nådde myndighetsalder. Det var altså han som styrte riket fram til 1302. Videre fungerte Torgils som marsk, rådgiver og riksråd, og var sentral i styrelsen av Sverige også etter at Birger ble myndig. Dersom oversettelsen ble gjort på et rent diplomatisk grunnlag, kan Torgils Knutsson ha vært en mottager av denne gesten som gjorde at Sverige fikk sitt første høviske litterære verk skrevet på svensk, på knittelvers, og som kanskje også introduserte Sverige for ridderlitteraturen.<sup>120</sup> Men *kan* det også tenkes at det ikke var Eufemia som brakte *Hertig Fredrik* til Sverige for første gang – at verket allerede sirkulerte i svenske kretser på slutten av 1200-tallet, men at Eufemia var oppdragsgiver for å få det oversatt fra tysk til svensk?

Arbeidet til Rasmus Luvigsson (ca 1520-1594) kan lede oss i denne retningen. Rasmus Ludvigsson fungerte som svensk kongelig sekretær, historieskriver og genealog. Hans arbeid innebefatter blant annet oversikt over svenske storslekter i middelalderen, og det danner grunnlag for rådende kunnskap om svensk middelalder også i vår tid. Rasmus Ludvigsson har også omtalt Eufemiavisene i den såkalte *Rasmusnotisen*. I notatene påpeker han at to av manuskriptene dateres til henholdsvis november 1300 og april 1301. Det interessante med *Rasmusnotisen* er at han kobler Sveriges første møte med det tyske manuskriptet til *Hertig Fredrik av Normandie* til 1273, altså før Eufemia ble født omkring 1280.

I 1273 ble det inngått en avtale om giftermål mellom Rikissa Valdemarsdotter av Sverige, datter av Valdemar Birgersson, og en greve av Braunschweig. I den forbindelse ble det sendt en svensk delegasjon til Braunschweig for å diskutere avtalen. Delegasjonen ble utsendt fra Gälakvist i Västergötland, og det var også der den svenske kongen befant seg den sommeren. Den bestod av Dominus Gregorius, uektefødt sønn av Birger jarl, Dominus Petrus, lagmann fra Vestgötaland, Dominus Gudmanus og Dominus Jonas. Det er tidligere blitt gjort forsøk på å identifisere disse mennene, og det er foreslått at Petrus kan være Peter Algotsson.<sup>121</sup> Da det svenske følget kom til Braunschweig, ble de møtt av

120 Bjarne Beckmann, "Om tiden och sättet för *Hertig Fredriks* försvenskning", i *Arkiv för nordisk filologi* 62, (Lund 1947), ss. 263-267.

121 William Layher (2010) s. 94.

fem av hertugdømmets fremste menn, deriblant fire av Eufemias onkler: Hertug Albrecht av Braunschweig-Lüneburg, Johan, Otto og Konrad.

Hvordan dette oppholdet fortonet seg i detalj, kan ikke sies sikkert. Det man vet, er at avtalen ikke ble noe av. I 1275 ble Valdemar Birgersson slått av broren Magnus (Ladulås) som hadde fått støtte av Erik Menved (etter at Magnus ble konge snudde Erik og støttet Valdemar i stedet), og det ble lagt nye politiske strategier. Rikissa giftet seg med den polske prinsen, og senere kongen, Przemyslaw II av Polen, 11. oktober 1285. Noe man da også følgelig vet, er at delegasjonen fra Sverige oppholdt seg i Braunschweig under besøket der i 1273. Der ble det holdt møter, men sannsynligvis også fest.<sup>122</sup> Kan delegasjonen fra Sverige i den anledning ha blitt presentert for et av fyrstehusets store epos, og deretter ha brakt det med seg hjem igjen til Sverige? Verket kan ha vært kjent i Sverige på 1290-tallet<sup>123</sup>, og *Erikskrönikan* kan også fortelle om nær kontakt mellom Sverige og hertugdømmet, blant annet om et besøk av ingen ringere enn hertugen av Braunschweig:

Thaw art i Stokholm howat aff makt,  
Swa at manz hierta giorde sakt  
Ok mykla gläde hwo thet saa.  
Hertogen aff Brunswik war ther tha.<sup>124</sup>

Videre kan den fortelle at som den høviske mann hertugen var, ble han slått til ridder. *Erikskrönikan* hevder at det i den anledning ble holdt stor

122 Beckmann (1947) ss. 263-267.

123 Bjarne Beckmann har hevdet at verket var velkjent i Sverige på 1290-tallet, spesielt i vestgøtske stormannskretser, og flere andre, blant andre Per Wieselgren og Carl Ivar Ståhle, har støttet ham i dette synet (selv om Ståhle mener at Eufemia fikk *Eufemiavisene* oversatt på grunn av hertug Erik, og støtter seg på P.A. Munchs antagelser). Se Per Wieselgren, "Hertig Fredriks datering", i *Arkiv för nordisk filologi* 62 (1947), ss1-24; Carl Ivar Ståhle, "Till Frågan om tillkomsten av 'Hertig Fredrik'", i *Arkiv för nordisk filologi* 64 (Lund 1949) ss. 237-245. Det er også blitt gjort forsøk på å identifisere opphavsmannen til den tyske versjonen som var forelegg for *Hertig Fredrik*. Kontakten med Braunschweig har gjort at man har tenkt seg at det kan ha vært Berthold von Holle, som virket der ved midten av 1200-tallet, se August Lütjens, "Herzog Friedrich von der Normandie: ein Beitrag zur Geschichte der deutschen und schwedischen Litteratur des Mittelalters", i Georg D.W. Callwey (red.) *Münchener Archiv für Philologie des Mittelalters und der Renaissance* 2 (München 1912); Florian Bambeck, *Herzog Friedrich von der Normandie: Der altschwedische Ritterroman Hertig* (Wiesbaden: Reichert 2009). Layher er mer skeptisk, Layher (2000) ss. 235–236.

124 *Erikskrönikan* (1985) s. 66.

fest med både dans og turneringer.

Spørsmålet er om det var innholdet i *Hertig Fredrik av Normandie* som var kjent, eller om den svenske delegasjonen fikk med seg et manuskript skrevet på tysk fra Braunschweig – eller kanskje Albrecht brakte det med seg under sitt opphold i Sverige? Dersom den svenske delegasjonen fikk med seg et manuskript, finnes det ingen kilder som forteller hva som eventuelt skjedde videre med det. Interessant i denne sammenhengen er imidlertid koblingen mellom et eventuelt manuskript i Vest-Sverige og den norske dronningen som fikk det oversatt.

Både denne mulige koblingen og motivet for en oversettelse i 1300/01 leder oss til leidangstoget i 1300 som Eufemia var en del av, hvor hun antageligvis fulgte i farens fotspor, og var aktiv i en fredsvennlig retning. Forhandlingene endte i en traktat som ledet til en treårig våpenstillstand mellom Norge og Danmark.<sup>125</sup> I forbindelse med leidangstoget søkte det norske følget kontakt med svenske stormenn fra Västergötland. Hvis vi fortsatt holder oss til tanken om at *Hertig Fredrik av Normandie* kan ha blitt brakt til Sverige i forbindelse med møtet i Braunschweig i 1273, kan Eufemia ha blitt presentert for dette manuskriptet i møtet med stormennene. Dette ville ha vært av betydelig interesse for Eufemia, siden hun trolig hadde kjennskap til det store eposet til fyrstefamilien moren hennes var fra, men *også* siden møtet den svenske delegasjonen hadde hatt i Braunschweig, var blitt ledet av fire av onklene hennes.<sup>126</sup> I den forbindelse kan dette ha resultert i et oversettelsesprosjekt fra Eufemias side, hvor et eventuelt motiv kan ha vært at oversettelsen var en gave til en svensk stormann, ikke hertug Erik, men kanskje marsken Torgils Knutsson.<sup>127</sup>

### **Kan Eufemiavisene ha blitt oversatt for Ingebjørg?**

Mens tidligere forsøk på forklaring av oversettelsene har vært knyttet til hoffet i Sverige og hertug Erik, er det ikke gjort forsøk på å se på om Eufemia kan ha hatt andre motiver for oversettelsen. Kan Eufemia ha fått oversatt ridderlitteratur for Ingebjørg på talespråket i det som skulle bli datterens nye hjemland?

125 RN II 1050; *Islandske Annaler*, utg. Gustav Storm (1888) s. 72 og 146.

126 Beckmann (1947) ss. 263-267.

127 Beckmann (1947) ss. 263-267.

Litteraturen har hatt mange funksjoner gjennom tidene – den kan virke opplysende, dannende og underholdende. I middelalderen var den i all hovedsak forbeholdt adelen og det øvre borgerskapet, fordi bøker og manuskripter var dyre. Litteratur forbindes ofte med menn – enten at det er et mannlig overhode i familien som eier den, i tråd med den føydale modellen, eller en munk som skriver.<sup>128</sup> I den tradisjonelle middelalderforskningen har kvinners forhold til litteratur fått begrenset oppmerksomhet, men i takt med forskningen på kjønns historie er også forholdet mellom kvinner og litteratur blitt viet mer plass de siste tiårene. Kvinners forhold til bøker i Norge har det vært begrenset forskning på, men det har blitt forsket på selve bøkene. I den sammenheng er *Margretes tidebok* én av bøkene som skiller seg ut.

### **Dronning Margretes tidebok**

I Berlin finnes det en tidebok skrevet i England på 1200-tallet som har tilhørt dronning Margrete. Margrete Skulesdatter (ca.1210-1270) giftet seg med Håkon IV Håkonsson 25. mai 1225<sup>129</sup> og var datter av jarl Skule Bårdsson – som hevdet rett til den norske kronen. Bryllupet ble arrangert i håp om å skape fred mellom kong Håkon og Skule jarl, men konflikten endte med at Skule ble drept av Håkons menn ved Elgseter kloster i 1240. Håkon IVs tid som konge fra 1240 er preget av indre stabilitet og en offensiv utenrikspolitikk. Som en følge av utenrikspolitikken ble det knyttet sterke bånd med øyene i vest, og det var flere gaveutvekslinger mellom Norge og England; Margrete fikk et kostbart skarlagensklede av den engelske kongen, Henrik III, mellom 1238 og 1240. Margretes tidebok kan også ha blitt gitt direkte til henne av den engelske kongen eller den kan ha blitt gitt til Håkon først og deretter til Margrete.<sup>130</sup> På de første sidene av boka er dødsdagene til noen av de norske kongene og erkebiskopene oppført. Paleografisk kan disse innførslene dateres til før 1250, og trolig har Margrete fått nedtegnet datoene selv.

Hva skjedde så videre med Margretes tidebok? Margrete selv døde i

---

128 Susan Groag Bell, i Mary Erler og Maryanne Kowaleski (red.), *Women and Power in the Middle Ages* (Athens, 1988) s. 149.

129 De ble trolovet seks år tidligere, på Mikkelmesse 1219.

130 Halvdan Koht antyder i *Norske dronninger* (Oslo 1926) at tideboken kan ha vært en morgengave fra Håkon IV til Margrete, se side 27-35.

1270 etter å ha tatt inn på nonneklosteret på Rein tre år tidligere.<sup>131</sup> Trolig ble tideboken innlemmet som en del av det kongelige hoffs bibliotek før hennes død – tideboken forble i hvert fall hos den norske kongesetten inn på 1300-tallet. Etter Håkon Vs død og personalunionen med Sverige, ble størsteparten av biblioteket flyttet til Båhus fra 1341 til 1346. For det meste rommet det kongelige biblioteket i Båhus lovsamlinger, men der var det også ridderlitteratur, *Herr Ivan Lejonriddaren* og *Hertig Fredrik av Normandie* var blant bøkene.<sup>132</sup> Eufemia, datteren til Ingebjørg Håkonsdatter, giftet seg med hertug Albrecht av Mecklenburg, og hun ble stammor for de oldenborgske kongene. Med inn i ekteskapet fikk også hun med seg bøker, deriblant Margretes tidebok. Slik har tideboken reist fra England som en gave for å pleie vennskapet mellom kongehusene i England og Norge, for så å bli fraktet fra Norge, trolig via Sverige og det kongelige biblioteket der, til Tyskland som en del av gjenstandene en ung brud tok med seg fra det gamle hjemlandet og til det nye.

### Bøker – oppdragelse og arv

Siden kvinner hadde begrenset adgang til det geistlige liv, ble religiøs litteratur desto viktigere.<sup>133</sup> Det fantes ulike typer bøker som hadde religiøst innhold, men den mest populære boktypen var en "Book of Hours", en tidebok. Dette var en bønnebok som inneholdt tidebønner, bønner som skulle bli lest ved bestemte tider i løpet av dagen. I tillegg inneholdt den gjerne forskjellige samlinger av bibelsk materiale og helgenberetninger. Ofte ble tidebøker gitt som gave til unge jenter som skulle lære å lese, og en tidebok var også en naturlig del av innholdet i brudekisten.<sup>134</sup> I tidlig middelalder var det først og fremst bøker med religiøst innhold som fulgte med bruden til det nye hjemmet hennes, men fra høymiddelalderen og inn i senmiddelalderen ble det i tillegg til religiøs litteratur vanligere med høvisk litteratur og grammatikkbøker.<sup>135</sup>

Bøker spilte en vesentlig rolle i barneoppdragelsen. Allerede på 300-tal-

131 Margrete ga Rein kloster, som var et kloster faren hennes hadde skipa, en gullkalk i løpet av sin tid der. Kalken ble værende på Rein frem til 1531 da erkebiskop Olav Engelbriktsson tok den og andre gjenstander med seg og rømte landet.

132 *Diplomatarium Norvegicum*, Bind III, 202 og *Regesta Norvegica*, Bind V, 318.

133 Bell (1988) s. 160.

134 Bell (1988) s. 175.

135 Bell (1988) s. 176.



let uttalte Hieronymos, og senere fulgte flere opp hans utsagn, at det var kvinners oppgave å gi barna en moralsk oppdragelse, og det innebar en innføring i den litterære verden.<sup>136</sup> Mellom 1247 og 1249 baserte Vincent av Beauvais seg på Hieronymos da han på bestilling av dronning Margarete av Provence, gift med kong Ludvig IX, skrev *De eruditione filiorum nobilium* (om adelkvinneres oppdragelse). Denne inneholdt kapitler som dreide seg spesifikt om jenters utdanning, og en del av verkets budskap er at ved å holde seg opptatt med lesing kunne jenter unnsnippe syndige tanker og handlinger, da spesielt seksuelle. I første halvdel av 1300-tallet skrev Francesco di Barberino *Reggimento e Costumi di Donna*, og her tar han det for gitt at det var moren som skulle stå for barns oppdragelse og første undervisning. Han påpeker videre betydningen av at kvinner skulle lære å lese og skrive, spesielt i tilfelle land skulle tilfalle henne, slik at hun skulle stå bedre rustet til å styre. Han understreker at det er viktig at det er kvinner som oppdrar og underviser kvinner, da situasjoner hvor to personer, særlig da to personer av motsatt kjønn, kommer nær hverandre, gir grobunn for mange onder.<sup>137</sup>

Å velge ut lesestoff var en del av tilretteleggingen av undervisningen for unge jenter. Et annet viktig område var å få litteratur oversatt til morsmål. Det meste av religiøs litteratur var skrevet på latin, et språk kvinner sjelden behersket. Vanligvis var det menn som lærte latin som en del av en mulig geistlig fremtid. Likevel var det forventet at kvinner skulle lese denne litteraturen.<sup>138</sup> Derfor var det ofte kvinner som var pådrivere for å få oversatt litteratur fra latin til morsmål. Dette gjaldt ikke bare religiøs litteratur, men litteratur generelt. Eksempler på kvinner som bestilte oversettelser, er Marie av Champagne, datter av Eleonora av Aquitania, tanten til keiser Otto IV, som bestilte en fransk oversettelse av første Mosebok. Et annet eksempel er Margaret av Provence, som fikk John de Vignai til å oversette Vincent de Beauvais' *Speculum Historiale*, et verk om verdens historie fra tidenes begynnelse til slutten av 1200-tallet, bestående av om lag 1400 sider. Bestillingen ble gjort nesten samtidig med mannens bestilling av samme verk skrevet på latin.

Når man skal studere kvinners forhold til litteratur i middelalderen

---

136 Bell (1988) s. 158.

137 Bell (1988) s. 162.

138 Bell (1988) s. 165.

er bøker som en del av oppdragelsen viktig. Det er også kvinner som arvinger av litteratur og litteratur som medgift. Av testamenter fra 1200- og 1300-tallet fremgår det at kvinner kunne arve menn, men det kommer også frem at kvinner kunne arve andre kvinner. En annen god kilde til kvinners arveforhold i det tyske området på 1200- og 1300-tallet er *Sachsenspiegel*. Den første boken i *Sachsenspiegel* tar for seg gjenstander i husholdet som skulle arves av kvinner, og kan fortelle hva som skulle arves fra mor til datter. Det dreide seg da om mindre dyr, senger, enkle møbler, sengetøy, tøy, kjøkkenredskaper – og bøker. *Sachsenspiegel* ble ofte kopiert gjennom 1200- og 1300-tallet, og den ble også brukt i ikke-saksiske områder, siden lovene hadde bred appell.<sup>139</sup>

Det var også mye på grunn av kvinner at litteraturen, både religiøs og sekulær, spredte seg rundt om i Europa i middelalderen. Kvinner ble giftet bort og fikk gjerne ektemenn som bodde mange mil unna stedet de hadde vokst opp på. Kvinnene var ofte unge, mange fortsatt bare barn når de ble giftet bort, og i varierende grad fikk de med seg medgift. Blant det øvre sjiktet inngikk bøker som en del av medgiften, og ofte bestilte mødre bøker for å gi i bryllupsgave.<sup>140</sup> Slik kunne litteraturen også fungere som noe trøstende for de unge kvinnene som måtte reise tidlig hjemmefra; de fikk da noe kjent å forholde seg til som kanskje kunne være med på å døyve hjemlengselen. På den måten tok de med seg litteratur fra hjemstedet til sitt nye hjem, og slik fungerte mange kvinner som transnasjonale kulturbærere.

Så langt har vi sett at kvinner hadde et nært forhold til bøker. Kvinner arvet bøker, bøker kunne være en del av medgiften, bøker kunne bli gitt som gaver generelt – noe som var et tegn på høviskhets, bøker var en del av den høviske lære. Og det var mødre som var sentrale i utvelgelsen av barnas litteratur. Hvordan passer Eufemia og Ingebjørg inn i dette mønsteret? For å svare på det, er det nødvendig å gå tilbake til Eufemias oppvekst på Rügen og moren, Agnes, sin bakgrunn som welfer.

### **Hva kan Agnes ha brakt med seg til Rügen?**

Hvordan Agnes' oppvekst i Braunschweig-Lüneburg fortonet seg er uvisst, men en kilde forteller at hun i 1263 var i klosteret St. Wigbert i Qued-

<sup>139</sup> Eike von Repgow, *Sachsenspiegel* (oversatt av Clausdieter Schott) (Zürich 1984) s. 1.

<sup>140</sup> Bell (1988) s. 179.

linburg.<sup>141</sup> *Villa Quitilingaburg* nevnes for første gang i 922 i et offentlig dokument utstedt av Henrik I (med tilnavnet "Fuglefangeren"), og byen Quedlinburg ble grunnlagt i 924 av samme keiser. Fra 900-tallet og inn på 1100-tallet var byen *königspfalz* – kongsgården i byen var favorittresidensen til de saksiske keiserne i tidsrommet 919-1024. Siden keiserne oppholdte seg her i lengre perioder, ble også Quedlinburg et betydelig kultursentrum. På 900-tallet ble det også bygd en stiftskirke i byen som fikk navnet St. Servatins.<sup>142</sup> Da Henrik I døde i 936, grunnla kona hans, Mathilde av Ringelheim, en klosterstiftelse i Quedlinburg. Klosteret fikk etter hvert store eiendommer, og blant de største givene finner vi Otto den store (912-973) som var sønn av Henrik I og Mathilde.

Hvordan kan et opphold i dette klosteret ha preget Agnes? Klosteret St. Wigbert var et såkalt *Damenstift*, beregnet på kvinner med adelig bakgrunn, og mange av abbedissene som har ledet klosteret kom fra tyske keiserfamilier (mange av dem ble også gravlagt i krypten her). St. Wigbert-klosteret tilhørte *premonstratenserordenen*. Ordenen ble stiftet i Prémontré i 1120 av St. Norbert, som senere ble erkebiskop av Magdeburg, og godkjent av pave Honorius II i 1126.<sup>143</sup> Ordenen spredte seg raskt om i Europa, og på midten av 1300-tallet var det 1300 klostre for menn og 400 for kvinner rundt om i Vest-Europa. Premonstratenserordenen etablerte seg sterkt i Tyskland, og de ble viktige i kristningsprosessen av venderne. Ordenen skilte seg fra de andre ved at de i



Reinmar der Fiedler fra Codex Manesse: Motivet ser ut til å være en dansetime for en ung kvinne som instrueres av en danselærer - kanskje moren hennes?

141 *Antiquitates Quedlinburgenses*, Karl F. Kettler (red.) (Leipzig 1712) s. 286/287, nr. 23.

142 Både slottet og stiftskirken er i dag oppført på UNESCOs verdensarvliste.

143 C.H. Lawrence, *Medieval Monasticism* (Harlow 2001) s. 166.

større grad likestilte det åndelig liv til kvinner og menn, munkar og nonner. Ved flere av klostrene benyttet munkene og nonnene seg av samme kirke, og hadde klostrene sine i nærheten av hverandre. Et eksempel på abbedissenes stilling ved klosteret i Quedlinburg, er at det ble gitt tillatelse til abbedissene selv kunne drive myntpreging fra 944.

Likevel er det tydelige forskjeller fra det nøkterne livet Clairvaux frontet som grunnlegger av cistercienserordenen og tilværelsen i klostrene rundt om i det nordlige Tyskland. Flere av kvinnene som levde i kloster ble tatt opp i regelen de tilhørte og ble nonner. Samtidig var det også kvinner der som fulgte regelen, men som ikke ble nonner – for disse kvinnene ble klosteret en læringsinstitusjon. Og det var nettopp en læringsinstitusjon klosteret i Quedlinburg utviklet seg til å bli – og det til et av de fremste av sitt slag.<sup>144</sup> Klostrene i Nord-Tyskland skilte seg ut fra mange av de andre klostrene i Europa; de var preget av en større åpenhet som resulterte i at kvinnene som levde her ikke ble isolert fra omverden. De fikk en form for utdanning her som de tok med seg da de forlot klosteret, og det var det Agnes fikk da hun var i kloster tidlig på 1260-tallet, for så å gifte seg med Vitslav II av Rügen.

I det welfiske området var det flere kvinneklostre på 1200-tallet, og en gruppe av disse klostrene i området mellom Lüneburg og Celle har eksistert helt opp til vår tid – de såkalte »Lüneburger Klöster». Dette er seks benediktinske og cistercienske klostre som ble grunnlagt i perioden 900-1200, hvor alle fulgte Benedikts regel, og spesielt klostrene Ebstorf, Lüne, Wienhausen og Medingen har omfattende arkiver som kan fortelle om hvordan livene der har utspilt seg.<sup>145</sup> Arkivene kan fortelle om et mangfoldig sosialt nettverk gjennom adelens nettverk i Lüneburg og aktiv utveksling mellom klostrene.<sup>146</sup> Vi vet at Agnes var i kloster i Quedlinburg, som ligger om lag åtte mil sør for welfernes hovedsete, Braunschweig. Om Agnes kan ha vært i ett av Lüneburgerklostrene først eller om hun kom rett til Quedlinburg kan vi ikke si sikkert i dag, men

144 C.H. Lawrence (2001) s. 219.

145 Benedikt av Nursia (ca 480-550) grunnla en rekke kloster, først og fremst Monte Cassino i Italia, i tillegg til at han skrev klosterregler som ble grunnleggende for de fleste klostrene, kjent som *Benedikts regel*.

146 Linda Maria Koldau, »Bibel og liturgi som verdensbilledets fundament: Litteratur, kunst og musikk i senmiddelalderlige kvindeklostre», i Ole Høiris og Per Ingeman (red.), *Middelalderens verden: Verdensbilledet, tankningen, rummet og religionen* (Århus 2010) ss. 242-225.

hvordan livet i Lüneburgerklostrene utspilte seg kan tjene som eksempel på hvordan Agnes kan ha hatt det da hun var i Quedlinburg. Å finne seg selv, sin plass i denne verden – og veien til frelse er essensielt i klosterlivet. I det neste avsnittet skal vi se på et konkret eksempel på en welfisk innskriving av seg selv i et eksistensielt verdensbilde, nemlig et kart ved navn *”Ebstorfer Weltkarte”*.

### **”Ebstorfer Weltkarte” – å skrive seg inn i et verdensbilde**

Ebstorfer Weltkarte er et verdenskart med en diameter på 3,57 meter, og det var sitt største i sitt slag i middelalderen. Det er laget på 30 sammensyddes geiteskinn, og det har blitt spekulert i om det var den lærde krønikeskriveren Gervasius av Tilbury som lagde det på 1200-tallet, men i etter tid har det blitt datert til om lag 1300. Jerusalem er sentrum i kartet, og verdens grenser er omfattet av Kristi legeme, hvor hans hode, hender og føtter markerer henholdsvis øst, nord/sør og vest. Verdensbildet er østorientert, og i det nedre venstre hjørne finnes de da kjente kontinentene Asia, Afrika og Europa, og sammen med andre historiske storbyer, finner man en kirke ved navn Ebbekestorp. Byen kirken ligger i kalles i dag Ebstorf, ligger sør for Lüneburg og har i dag om lag 5 500 innbyggere. Dette lille tettstedet ble tegnet inn på verdenskartet, noe som tyder på at kartet ble laget i nettopp Ebstorf.

Det var også i kvinneklosteret i Ebstorf kartet ble funnet i 1830. Klosteret i Ebstorf var som klosteret i Quedlinburg et premonstratenserkloster. Da det ble stiftet i 1150 var det et dobbeltstift, men på slutten av 1100-tallet ble det gjort om til et benediktinerkvinnekloster. Om kartet ble tegnet i klosteret kan ikke sies sikkert, men man kan med stor sikkerhet si at det i hvert fall ble laget i welfisk område, siden flere steder i welfisk territorium er detaljert fremstilt, i tillegg til at den welfiske løven også er representert.<sup>147</sup> En innskriving i et religiøst fundamentert verdensbilde, var en viktig del av middelalderens klosterliv, og nettopp *eksistensen* var sentral i dagliglivet, og det som ga eksistensen sin sanne mening var tidebønnen og messen. Innskrivingen av Ebstorf i verdenskartet viser denne bevisstheten om eksistens og et fundamentert verdensbilde som også var til stede ved klostrene i Lüneburg-området.

Hvor lenge Agnes var i Quedlinburg kan vi ikke si noe sikkert om i dag

<sup>147</sup> Koldau (2010) s. 225.

– vi vet bare at hun har tilbrakt tid i en av de viktigste læringsinstitusjonene for adelskvinner i det tyske området. Lærdommen og erfaringene fra tiden i kloster tok Agnes med seg da hun flyttet til Rügen. Da Agnes kom til Rügen hadde hun med seg sitt eget følge, og med seg hadde hun også sine egne tradisjoner og sin kulturelle bakgrunn fra Braunschweig-Lüneburg. I forsøket på tegne et tydeligere bilde av Agnes og hva hun kan ha videreført til sine egne barn, er det nødvendig å grave enda dypere ned i familiebakgrunnen hennes.

## Et riss av huset Welfens kulturtradisjoner

Huset Welfen hadde sterke tradisjoner, og blant de fremtredende welferne finner vi Henrik Løve (1129-1195) og keiser Otto IV (1175/76-1218). I tillegg til å være viktige for welfernes politiske virksomhet, var de også viktige for det kulturelle. Som den første tyske fyrstefamilien til å få nedskrevet sin historie, ble også huset Welfen sentralt for den videre litterære utviklingen i det tyske området i middelalderen. *Rolandskvadet*



Eufemias endelige gravsted: Eufemia ble opprinnelig gravlagt i Mariakirken i Oslo, men hodeskallen hennes ble overført til krypten vis-à-vis Det kongelige mausoleum på Akershus slott i 1982.



er det eldste av de franske storverkene fra middelalderen, og handler om Karl den store og de tolv kjempene hans, deriblant Roland. Blant flere andre franske verk ble også *Rolandskvadet* oversatt til tysk i løpet av middelalderen, og den tyske oversettelsen kan fortelle at det ble oversatt på oppdrag av Henrik Løve etter Mathilde av Englands ønsker: "Des gerte di edele herzoginne/aines richen chüniges barn".<sup>148</sup> Et annet eksempel er Henrik Løves Evangelarium, som ble laget i 1180-årene av munken Herimann ved Hemarshausen kloster. Boken viser kroningen av hertug Henrik Løve og hertuginne Mathilde, og den er med på å gi et inntrykk av Løves syn på eget virke og hans store ambisjoner.<sup>149</sup>

Otto IV var viktig for utviklingen av Braunschweig, både politisk og kulturelt, men i denne sammenhengen er det det litterære aspektet som er mest interessant. Med det nære forholdet Otto hadde til onkelen, Rikard Løvehjerte, knyttet han seg også til mormoren, Eleonora av Aquitania (ca 1122-1204). Hun var datter av Vilhelm X, hertug av Aquitania og greve av Poitou, og Aénor de Châtellerault. Da faren døde, overtok Eleonora som hertuginne og grevinne, noe som gjorde henne til den mest ettertraktede kvinnen i Europa. Hun giftet seg to ganger; først med kong Ludvig VII av Frankrike, som hun fulgte på korstog, og så Henrik II av England (konge fra 1154). Ekteskapet med Ludvig varte fra 1137 til 1152, og det førte til to barn – Alix de Blois (1151-1198) og Marie de Champagne (1145-1198). Ekteskapet endte uten sønner. Det var den viktigste faktoren til at ekteskapet ble annullert selv om selve annulleringen ble begrunnet med blodsslektskap i fjerde ledd. Med seg ut av ekteskapet fikk Eleonora gods og riker hun hadde brakt med seg inn i det – hertugdømmet Aquitania og grevskapet Poitou. Bare seks uker etter at ekteskapet med Ludvig VII var over, giftet Eleonora seg med Henrik II av England – på det tidspunktet hertug av Normandie og greve av Anjou. Ekteskapet med Henrik førte til flere døtre, men også sønner – Vilhelm, Henrik (den yngre), Mathilda, Rikard I Løvehjerte, Geoffrey, Leonora, Johanna og Johan (uten land).

Ekteskapet med den tolv år yngre Henrik var preget av konflikter, og da datteren Mathilda giftet seg med welferen Henrik Løve i 1167, dro

148 *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, Dieter Kartschocke (red.), (Frankfurt am Main 1970) s. 390.

149 Boken blir i dag oppbevart i Wolfenbüttel, ikke langt fra Braunschweig.

Eleonora fra England og tilbake til Poitou. Eleonora var en av middelalderens sterkeste og mest innflytelsesrike kvinner, men slik som med Otto IV, er det hennes kulturelle geskjefter som er mest interessante i denne sammenheng. Eleonoras farfar var Vilhelm IX (1071-1126), den første kjente trubadur. Han skrev under navnet ”greve av Poitou” (som var en del av tittelen hans), og elleve av sangene hans er bevart. Tematikken i sangene varierer fra politikk til kvinner, kjærlighet og seksualitet. Sønnen hans – og dermed Eleonoras far, Vilhelm X, videreførte trubadurarven fra faren, og la sin elsk på trubadurkunsten og litteratur. Han vektla også å videreføre lidenskapen for dette til døtrene sine, og Eleonora fulgte opp arven fra faren og farfaren. I hennes tid i Poitou blomstret både det litterære miljøet og trubadurmiljøet, og virksomheten på hennes tid satte spor etter seg som har vart helt til vår tid. Hun var beskytter for blant annet Wace, Benoît de Sainte-Maure og Chrétien de Troyes – forfatteren av verket *Yvain Løveridderen*, som Eufemia fikk oversatt til svensk i 1303. Eleonora videreførte igjen sin kulturelle virksomhet til barna sine; Rikard Løvehjerte var selv godt bevandret i trubadurmiljøet i tillegg til å dikte selv, og datteren Marie de Champagne fra ekteskapet med Ludvig VII, skapte som moren et litterært sentrum.<sup>150</sup>

Mens Otto IV oppholdt seg i Poitou var han en del av dette miljøet, og han må ha blitt godt kjent med litteraturen og trubadurtradisjonen som var gjeldende både i England og i Frankrike.<sup>151</sup> Og akkurat som onkelen, Rikard Løvehjerte, og mormoren, Eleonora av Aquitania, hadde Otto et godt ord på seg blant trubadurene i Poitou. I 1209 skrev Monge de Montaudon en tenzone til Otto IV som fortsatt er bevart.<sup>152</sup> Også moren til Otto, Mathilde, ble det diktet til. Bertrand de Born dedikerte to sanger til Mathilde, hvor han dikter om hennes skjønnhet og om hennes rolle som moren til ”de l’emperador Oth”.<sup>153</sup>

Dette kan ha vært betydningsfullt for ham da han senere ble keiser og skulle fungere som patron og oppdragsgiver for tyske diktere. Braunschweig utviklet seg nemlig som et litterært sentrum under keiser

150 For Eleonora av Aquitanias bakgrunn, se Bonnie Wheeler og John Carmi Parsons, *Eleanor of Aquitaine: Lord and Lady* (New York 2002).

151 Bernd Ulrich Hucker, *Otto IV* (Hannover 1990) s. 20.

152 Hans virkelige navn var Pèire de Vic, og han var benediktinermunk fra Aurillac fra om lag 1180 til 1210; Hucker (1990) s. 20.

153 Hucker (1990) s. 20.



Otto IV, en prosess også broren Vilhelm tok del i. Litteratur fra nabolandene ble oversatt og brakt til huset Welfens eie. Denne generasjonens welfere fikk utbygd et betydelig bibliotek – og oversettelsesprosjekter var en del av denne utbyggingen.<sup>154</sup> Epilogen til *Hertig Fredrik av Normandie* lyder slik:

Denne bok som I nu har hørt, lot keiser Otto nedskrive og oversette fra fransk til tysk mål; Gud se i nåde til denne fyrstes noble sjel! Nu er boken oversatt for annen gang og nylig satt i rim fra tysk til svensk tunge, for at både unge og gamle kan forstå den. Det var dronning Eufemia som lot boken vende til vårt mål; Gud give hennes sjel evig frelse blant englene i himmerik for alle de gode gjerninger hun gjorde mens hun var her på jorden, til Guds og denne verdens ære!<sup>155</sup>

Kan det være keiser Otto IV epilogen viser til? Det er vanskelig for oss i dag å fastslå hvorvidt det var keiser Otto IV som stod ansvarlig for oversettelsen, men verket tilhører Arthur-tradisjonen, og helten beveger seg i et fransk-keltisk land, i likhet med mange av verkene til Chrétien de Troyes. Verket har også øvrige likheter med de Troyes' verk, og det er ikke usannsynlig at det skriver seg fra krets de Troyes var en del av.<sup>156</sup> Vi vet at Otto IV og hele hans familie var opptatt av litterær virksomhet ved sitt hoff, og oversettelser til tysk var en sentral del av dette. Agnes, Eufemia og Ingebjørg var i slekt med denne keiseren, den eneste keiseren av Det tysk-romerske riket med navnet Otto i det aktuelle tidsrommet – Otto III døde i 1002. Figur 2.

### Den litterære patronen Eufemia

Kildene som omtaler Eufemia direkte er få, og de er krevende. Likevel mener jeg det lar seg gjøre å danne seg et bilde av Eufemias bakgrunn. I denne artikkelen har jeg valgt å trekke frem Eufemias forhold til Eufe-

154 Hucker (1990) s. 19.

155 *Hertug Fredrik av Normandie*, Olaug Berdal (oversetter) (Oslo1998) s. 119.

156 Joachim Bumke, *Courtly Culture* (Woodstock, NY 2000) s. 88.

miavisene, og plassert henne i et større bilde ved å knytte sammen mor, datter og mormor – Ingebjørg, Eufemia og Agnes. Hvorfor er dette perspektivet så viktig?

Munchs teser omkring Eufemiavisene er blitt adaptert av de fleste historikere, litteraturvitere og filologer opp til våre dager. I diskusjonen rundt *Hertig Fredriks* oversettelse avfeide Carl Ivar Ståhle forslagene om alternative forklaringer til visenes oversettelser; "det må være som P.A. Munch hevdet, oversettelsene ble gjort for hertug Erik".<sup>157</sup> Men *må* det være slik? Slik jeg ser det tok P.A. Munch for lett på undersøkelsene om motiv for oversettelsene av Eufemiavisene. I motsetning til Munch, og de som støtter hans teser, mener jeg at det er for enkelt å forklare oversettelsene med Eufemias påståtte følelser for sin kommende svigersønn. At Eufemia fikk oversatt Eufemiavisene for Ingebjørg med tanke på hennes fremtid i Sverige er mer sannsynlig enn at hun gjorde det som en lettsindig dronning for å smigre en listig hertug.

Kvinner som litterære patroner i norsk sammenheng er en uutforsket mark, og det gjenstår derfor mye forskningsarbeid. Eufemia kan ha brukt oversettelsene som et diplomatisk virkemiddel for å pleie forholdet til Sverige hvor hertug Erik var *en del* av hoffet. Som et resultat ville Norge og Sverige da få en felles hoffkultur. Vel så sannsynlig mener jeg det er at Eufemia ha fått oversatt visene for Ingebjørg siden hennes fremtid lå i Sverige.

Eufemias rolle som litterær patron da hun fikk oversatt de tre ridder-sagaene, markerer en ny retning i det litterære Skandinavia. Sverige ble med dette beriket med ridderlitteratur skrevet på fornsvensk. Samtidig ble knyttelvers tatt i bruk, noe som også var nytt i norsk sammenheng. Eufemiavisene kan i Norge knyttes til utviklingen av balladene og folkevisene, og slik kan Eufemia mer enn noen annen symbolisere en av mange historiske prosesser der impulser fra utlandet ble tatt opp i norsk kultur. Når vi ser på tradisjonene for kvinner som litterære patroner, taler de for at det er sannsynlig at welfiske Agnes kan ha fått med seg *Hertug Fredrik av Normandie* sammen med andre bøker i brudekisten sin da hun giftet seg med Vitslav II. Antageligvis videreførte også Agnes mye av det hun hadde lært i løpet av oppveksten i Braunschweig til sine egne barn på Rügen, og da det ble gjort avtale om giftermål mellom Håkon og Eufe-

157 Ståhle (1949) ss. 237-245.

mia, fikk Eufemia med sin egen brudekiste som trolig inneholdt bøker av ulikt slag. Én av disse kan ha vært *Hertig Fredrik av Normandie*. Eufemia kan igjen ha valgt å få oversatt flere riddersagaer til talespråket i det som skulle bli datterens nye hjemland; lille Ingebjørgs fremtid lå i Sverige, noe som lå i skjebnen hennes fra hun knapt kunne gå.

# Sierskan Proba

## Faltonia Betitia Proba och hennes dikt Cento Vergilianus

Sigrid Schottenius Cullhed

Faltonia Betitia Proba (ca 310–370) var en av Roms första kristna poeter och en av ytterst få antika kvinnliga författare vars litterära verk finns bevarat. Hennes 694 versrader långa så kallade *cento*<sup>158</sup> (lat. för lapptäcke) består av verser från Vergilius (70–19 f.Kr.) tre diktverk *Aeneiden*, *Georgica* och *Eklogerna*, men återberättar episoder ur Gamla och Nya Testamentet. I modern tid har centogenren ofta betraktats som ett bevis på senantikens litterära dekadens och brist på litterär inspiration. I samma anda har Probas dikt bedömts som en undermålig litterär produkt, vars enda sanna värde ligger i att den speglar en from moders och makas ambition att lära sin familj kristendomshistoria. Här kommer jag i stället, med ett antal nedslag, visa att *Centot* i själva verket är en avancerad och nyskapande dikt och att dess litterära metoder föregriper delar av den medeltida litteraturen. Därefter följer en genomgång av handskrifter och tidiga tryck som visar att hennes dikt spelade en mer betydande roll i den medeltida latinska texttraditionen och för tidigmodernitetens ”återupptäckt” av antiken än vad man tidigare har vetat om. I båda fallen finns en tydlig genusförankring; dels eftersom Proba tidigt attraherade kvinnliga läsare och senare fick stor betydelse för den tidigmoderna feminismen och dels eftersom hennes text innehåller en rad könsöverskridande litterära återbruk som utmanar den vanliga bilden av henne i den samtida forskningen såsom en konservativ röst i ett samhälle där de traditionella romerska genusrollerna var satta i förändring.

158 Cento är termen för ett poetiskt verk som består av hela och halva verser hämtade från välkända dikter, men satta i en ny ordning så att de får en annan betydelse. Inslag av centoniserade verser i litteratur förekom redan i fyrahundratalets Athen. Se särskilt Aristophanes, *Grodorna* 1264–68, 1285–95 och 1309–22 (från Euripides) och *Freden* 1089–93, 1270–74, 1282–83 och 1286–87 (från Homeros); jfr Eduard Stemplinger, *Das Plagiat in der griechischen Literatur* (Leipzig 1912) s. 194; Giovanni Salanitro, *Medea: introduzione, testo critico, traduzione ed indici* (Rome 1981) s. 21; Martin Bāzil, *Centones christiani: Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive* (Paris 2009) s. 50.

### Poeten Proba

Faltonia Betitia Proba levde under mitten av 300-talet och hörde till den romerska senatsaristokratin. Hennes far Petronius Probianus var konsul år 322 och hon var gift med Clodius Celsinus Adelphius som innehade en högt uppsatt ämbetsmannapost i egenskap av prefekt i Rom år 351. Flera av hennes kvinnliga ättlingar skulle bli betydelsefulla personer under kristnandet av Rom. När hennes barnbarn Anicia Faltonia Proba († före 432) hade blivit änka efter den förmögne romerske konsuln Sextus Petronius Probus († ca 390) gjorde hon stora donationer till kyrkan. Det finns kvar brev till henne från två av kyrkans främsta teologer, bland andra Johannes Chrysostomos († 407) och Augustinus av Hippo (354–430), i vilka det framgår att hon hade bett dem om vägledning i kristen tro och praktik. Efter visigoternas plundring i Rom 410 flydde Anicia Faltonia Proba till Afrika tillsammans med sin svärdotter Anicia Juliana och sitt barnbarn Demetrias, som vigde sitt liv åt kristen askes.<sup>159</sup>

Det finns inte lika många externa textdokument som kan kopplas till den äldre Proba. Den huvudsakliga källan är krönikören och ärkebiskopen Isidor av Sevilla's (ca 560–636) encyklopediska verk *Om berömda män*, där hon beskrivs som enda kvinna bland kyrkans män (PL 83.1093a). Han skriver att Proba var gift med Adelphius och skrev ett cento om Kristus med verser från Vergilius.<sup>160</sup> I en av de äldsta Proba-handskrifterna från sju- eller åttahundratalet (Pal. Lat 1753) tillskrivs också denna äldre Proba dikten. Ändå har en rad forskare sedan femtonhundratalet argumenterat att det var den yngre Proba, Anicia Faltonia Proba, som var centonisten.<sup>161</sup>

159 Se Franca Ela Consolino, "Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo", i Rita Lizzi Testa (red.), *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica* (Rom 2006) s. 65–139, särsk. s. 110–15.

160 Se även Isidor av Sevilla, *Etymologiae* 1.39.26 (ed. Lindsay, OCT).

161 Heinrich Meibom, *Virgilio-Centones auctorum notae optimae, antiquorum et recentium* (Helmstadt 1597) s. 3; Antonio Possevino, *Apparatus sacer ad scriptores veteris et Novi Testamenti* (Cologne 1608 [1602]) s. 297f.; Gerhard Johannes Vossius, *De veterum poetarum temporibus libri II, qui sunt de poetis Graecis et Latinis* (Amsterdam 1654) s. 60; Casimir Oudin, *Casimiri Oudin commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis* (Leipzig 1722) s. 900f.; Joseph von Aschbach, *Die Anicier und die römische Dichterin Proba* (Wien 1870) s. 422–25; Danuta Shanzer, "The Anonymous *Carmen contra paganos* and the Date and Identity of the Centonist Proba", *Revue des Études Augustiniennes* 32 (1986) s. 232–48; Danuta Shanzer, "The date and identity of the centonist Proba", *Recherches des Études Augustiniennes* 27 (1994) s. 75–96; Timothy D. Barnes, "An Urban Prefect and His Wife", *Classical Quarterly* 56 (2006) s. 249–56.

Hittills har dock inga argument kullkastat den traditionella dateringen, om vilken det numera råder relativ konsensus.<sup>162</sup>

### Centots poetiska språk

Nitton- och tjugohundratalets forskning på Probas *Cento* har ofta kretsat kring författarens identitet och intentioner. Man har velat veta mer om henne, vem hon var och varför hon skrev dikten. Forskare har ofta sökt svar på detta i själva texten, vilket har gett upphov till biografisk rundgång där föreställningar om poeten som från början uppstått genom biografiska tolkningar av dikten bekräftas i ytterligare en serie biografiska läsningar.<sup>163</sup> Den metoden blir särskilt problematisk då den anläggs på en text som *Centotot*. I och med att dikten är sammansatt av verser från andra verk ger den utrymme åt en mängd olika, ofta motstridiga tolkningar och kan knappast läsas som en direkt kanal för författarens personliga tankar och känslor.

Biografiseringen tar ofta sin början i dikten inledning (1–55), dess så kallade interludium (ett mellanspel mitt i dikten där poeten avbryter berättandet och riktar sig direkt till åhörarna eller läsarna med en personlig röst, 333–46), och epilogen (688–94). I de här sektionerna finns ett personligt tilltal som uppfattas som en ingång till poetens inre liv. Författaren skapar här en känsla av närhet och autenticitet, vilket senare utvecklades till ett stildrag i den kristna poesin. I en inledande bön vänder sig diktjaget till den ”allsmäktige Guden” (*deus omnipotens*, 9),<sup>164</sup> ber honom att ta emot hennes ”heliga sång” (*carmen sacrum*, 9) och

162 Se diskussion i Sigrid Schottenius Cullhed, *Proba the prophet: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba* (Leiden 2015) s. 20–23.

163 Se Filippo Ermini, *Il Centone di Proba e la poesia centonaria latina: studi* (Rom 1909) *passim*; Caterina Cariddi, *Il centone di Proba Petronia: nobildonna del IV secolo della letteratura cristiana* (Naples 1971) *passim*; Elizabeth A. Clark & Diane Hatch, *The golden bough, the oaken cross: the Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba* (Chico, CA 1981) *passim*; Ronald G. Kastner & Ann Millin, ”Proba, Cento: Introduction”, i Patricia Wilson-Kastner et al. (reds.) *A lost tradition: women writers of the early church* (Lanham 1981) s. 33–44; Zoja Pavlovskis, ”Proba and the Semiotics of Virgilian Narrative”, *Vergilius* 35 (1989) s. 70–84; John Curran, *Pagan city and Christian capital: Rome in the fourth century* (Oxford 2000) s. 283–84; Joyce E. Salisbury, *Encyclopedia of Women in the Ancient World* (Oxford 2001) s. 287–89; Kate Cooper, *The fall of the Roman household* (Cambridge 2007) s. 61–68; David G. Hunter, *Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity: the jovinianist controversy* (Oxford 2007) s. 68–71; Antonia Badini & Antonia Rizzi, *Il Centone: Proba: Introduzione, testo, traduzione e commento* (Bologna 2011) *passim*; Karl Olav Sandnes, *The Gospel ”according to Homer and Virgil”: cento and canon* (Leiden 2011) *passim*. Jfr diskussion i Cullhed (2015) 47–54.

164 Alla citat latinska från centot kommer från Karl Schenkl, *Poetae Christiani Minores*, CSEL 16 (Wien 1888) s. 566–609.

”lösa den sjufaldige andens tal” (*aeternique septemplicis ora resolve*, 10). Hon skriver sedan in sitt namn i dikten: ”Så att jag, Proba, ska kunna berätta om poetens alla mysterier” (*arcana ut possim vatis Proba cuncta referre* 12). Det stilgreppet hör inte hemma i hjältediktningens litterära konventioner, utan snarare i den latinska kärlekspoesin där det var vanligt att poeterna gav sig till känna. Poeten använder tidens genrekonventioner för att skapa intimitet, både i förhållande till läsare och åhörare och till Gud, som är diktens inskrivne mottagare.

Diktens ”onymitet”,<sup>165</sup> att den bär en författares namn, har förmodligen spelat stor roll för dess överlevnad. Litterära verk som inte kan kopplas till en specifik författare är svårare att definiera, differentiera och kontrastera gentemot andra texter,<sup>166</sup> och tenderar därför att sorteras bort i litteraturhistorien. Det gäller inte minst centon där författarfunktionen inte är särskilt tydlig från början. Det personliga tilltalet i *Centots* inledning, interludium och epilog har också fungerat som legitimering av den starkt genusbetingade bilden av Proba som i första hand en välsinnad moder och maka som skrev dikten av privata skäl. Hennes konstruktion av ett troende, bekännande jag förväxlas ofta med den biografiska personen Proba, särskilt i epilogen där hon riktar sig till sin ”ljuve make” (*dulcis coniunx*, 693) med en önskan om att de varje år ska fira Kristi uppståndelse och himmelsfärd, de ”heliga riterna” (*morem sacrorum*, 692), så att deras efterlevande ska kunna stanna kvar i religionen (*maneant in religione nepotes*, 694). Den personliga inramningen gör att dikten framstår som en personlig bön om frälsning och pekar i det avseendet framåt mot en kristen andaktslitteratur. I Probaforskningen brukar det istället tolkas som ett bevis för att poeten skrev

165 Uttryck från Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of interpretation*, övers. Jane E. Lewin (Cambridge 1997) s. 37–40.

166 Se Michel Foucault, ”What Is an Author?”, i Paul Rabinow (red.), *The Foucault Reader*, (Harmondsworth 1991), s. 101–120, särsk. s. 107.



dikten för att undervisa sina två söner i kristendomens historia.<sup>167</sup>

En mer retorisk och poetiskt orienterad läsning av de här passagerna sätter läsningen på annan kurs. Låt oss se på några exempel: Poeten inleder sin dikt med att bekänna (*confiteor*, 8) att hon en gång för länge sedan skrev om maktgiriga kungar och grymma krig: ”fördömda män som var gripna av häftig maktlust, om olika mord, härskares grymma krig” (*regnandi miseros tenuit quos dira cupido, | diversasque neces, regum crudelia bella*, 2–3). De här verserna brukar tolkas som en allusion till kriget som ägde rum mellan den galliske usurpatorn Magnentius († 353) och den romerske kejsaren Konstantius (317–361) och som bröt ut i slaget vid Mursa Major år 351.<sup>168</sup> Man kan också läsa dem som en del av ett litterärt *recusatio*, vilket i princip innebär att ett diktjag vänder sig mot en typ av litterär text till fördel för en annan. Ett berömt exempel är början på den sjätte sången i Vergilius pastorala verk *Eklogerna* (3–8) där Tityrus berättar att Apollon ”drog honom i örat” (*aurem vellit*, 3–4) då

167 Pierre Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (Paris 1920) 430; Aurelio G. Amatucci, *Storia della letteratura latina cristiana* (Turino 1955 [1929]) s. 227; Joan M. Hussey, *The Cambridge medieval history*, vol. 1 (Cambridge 1957) s. 570; Filippo Ermini, *Storia della letteratura latina medievale: dalle origini alla fine del secolo VII* (Spoleto 1960) s. 197; Clark & Hatch (1981) s. 7 och s. 98–100; Michele R. Salzman, *On roman time: the codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity* (Berkeley 1990) s. 229; Roger Green, ”Proba’s Cento: its Date, Purpose, and Reception”, *Classical Quarterly* 45 (1995) s. 551–63, särsk. s. 559; Salisbury (2001) s. 288; David V. Meconi, ”The Christian Cento and the Evangelisation of Christian Culture”, *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, vol. 7:4 (2004) s. 109–132, särsk. s. 112–13; Jane Stevenson, *Women Latin Poets: Language, Gender, and Authority from Antiquity to the Eighteenth Century* (Oxford 2005) s. 67f.; J. Christopher Warner, *The Augustinian Epic, Petrarch to Milton* (Ann Arbor 2005) s. 137; Lea M. Stirling, *The Learned Collector: Mythological Statuettes and Classical Taste in Late Antique Gaul* (Michigan 2005) s. 146; Cooper (2007) s. 65f.; Sandnes (2011) s. 143; Badini & Rizzi (2011) s. 44.

168 Se Jacob Köbel, *Quattuor hic compressa opuscula* (Oppenheim 1514 [1517]) s. 1–3; Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca Latina: sive, notitia auctorum veterum latinorum* (Hamburg 1721 [1697]) s. 230–33; Schenkl (1888) s. 514; Umberto Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. 2 (Turin 1928) s. 852–55; Clark & Hatch (1981) s. 98; Kastner & Millin (1981) s. 34f.; Roger Green, ”Proba’s Introduction to her Cento”, *Classical Quarterly* 47 (1997) s. 548–59, särsk. s. 551–53; Gabriele Disselkamp, ”*Christiani senatus lumina*: Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie (Bodenheim 1997) s. 141f.; Hélène Cazes, *Le livre et la lyre: grandeur et décadences du centon virgilien au Moyen Âge et à la Renaissance* (Lille 1998) s. 45, n. 4 och s. 191, n. 5; Colette Beaune & Elodie Lequain, ”Femmes et histoire en France au XVe siècle: Gabrielle de la Tour et ses contemporaines”, *Médiévales* 38 (2000) s. 111–136, särsk. s. 116; Susan Aschbrook Harvey, ”Women and Words: Texts by and about Women”, i F. Young et al. (reds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge 2004) s. 382–90, särsk. s. 382; Sandnes (2011) s. 142f.; Badini & Rizzi (2011) s. 50; Valentina Sineri, *Il centone di Proba* (Acireale 2011) s. 23f..

han började sjunga om "härskare och strider" (*reges et proelia*, 3), för att få honom att istället sjunga en sång som passar en herde. Tityrus lyder Apollon och väljer att ägna sig åt den "lantliga musan" (*agrestem musam*, 8). Passagen har en parallell i poeten Ovidius (ca 43 f. Kr.–17/18 e. Kr.) *Kärleksäventyr*, där berättaren förklarar att han ville skriva en dikt om krig på heroisk meter men att kärleksguden Cupido stal en fot och förvandlade hans verser till versmåttet elegiskt distikon. Då blev det en kärleksdikt i stället!<sup>169</sup> Probas inledning tycks höra hemma i den här traditionen. Berättarjaget vänder sig från ämnen som är typiska för hjältediktningen när hon bekänner att hon ångrar att hon tidigare diktade om krig och strider och förklarar att hon nu ska göra något annat. Hennes användning av *recusatio* skiljer sig dock från poeternas från den romerska så kallade guldåldern (århundradet före Kristi födelse fram till ca 14 e. kr.), som ofta låter en lite humoristisk underton prägla stilgreppet. I Probas dikt tar det istället formen av en bekännelse, vilket signaleras med verben *confiteor* (8) och *fatebor* (47). Ett par årtionden senare utvecklade Augustinus denna estetik i sin kristna självbiografi *Bekännelser* som inleds med att han "erkänner" (*fateor* 1.5.6) sina brister och begränsningar och medger att det Gud har beordrat honom att "bekänna" (*confiteri* 1.6.9) kommer att begränsas av hans kunskaper om livet och dess begynnelse.

Proba använder klassisk litteratur i sitt skapande av ett kristet poetiskt språk. I en gudomlig invokation förklarar poeten att hon är "dränkt" i den "kastaliska källan" (*madens castalio fonte*, 20) och att hon har "efterliknat de saliga" (*imitata beatos*, 20). Detta har tolkats som en gestaltning av de kristna sakramenten,<sup>170</sup> trots att den kastaliska källan snarare hör hemma i skildringar av greko-romersk gudomlig inspiration.<sup>171</sup> Denna tvetydighet är typisk för diktens poetik och passagen kan därmed läsas som en metapoetisk kommentar där den kastaliska källan representerar Vergilius texter. Poeten åkallar systematiskt klassiska inspirationssymboler i samma andetag som hon avvisar dem. Diktjaget lovar att hon inte

169 Stephen J. Harrison, "Ovid and Genre: Evolutions of an Elegist", i Philip Hardie (red.), *The Cambridge Companion to Ovid* (Cambridge 2002) s. 79–94, särsk. s. 80.

170 Clark & Hatch (1981) s. 126–27 och s. 189; Jeffrey T. Schnapp, 1992. "Reading Lessons: Augustine, Proba, and the Christian Détournement of Antiquity", *Stanford Literary Review* 9 (1992) s. 99–124, särsk. s. 109; Margoni-Kögler (2001) s. 127; Anders Cullhed, *Kreousas skugga: Fiktionsteoretiska nedslag i senantikens latinska litteratur* (Eslöv 2006) s. 620.

171 Denna mytiska källa låg i en klyfta i de grekiska Parnassusbergen och var helgad åt Apollon och muserna i antik tid.

ska förledas av "fåfång förvillelse" (*vanus error*, 15) och att den inte kan få henne att tro att stenar kan tala (*saxa loqui*, 15). Förblindelse kan inte få henne att "följa bekransade orakel och tomma löften" (*laurigerosque sequi tripodas et inania vota*, 16) eller "adelns grälände gudar och bese-grade husgudar" (*iurgantesque deos procerum victosque penates*, 17). Hon bryr sig inte om att söka "ambrosisk nektar" (*ambrosium nectar*, 13) eller att ta med sig "muserna från Helikons höjder" (*Aonio de vertice ducere Musas*, 14). Liksom antikens profeter och sibyllor vill hon istället själv bli ett munstycke för den gudomliga kraften och låta Gud tala rakt genom henne. Jämte den personliga "Proba" konstruerar författaren en poetisk persona med influenser från den klassiska traditionens gudomligt inspirerade barder och sibyllor, vilket också skänker ett slags religiös auktoritet åt hennes dikt.

### **Kultursyntetiserande och könsöverskridande typologier**

I sitt *Cento* reproducerar Proba traditionella bibliska typologier som användes för att knyta samman Nya Testamentet med den Hebreiska Bibeln. Det vill säga att typer, figurer och händelser från Gamla Testamentet sägs förebåda gestalter och skeenden i Nya Testamentet, deras antityper. Men i och med att de vergilianska och de bibliska berättelserna vävs samman i Probas *Cento* bildar händelser och figurer i den romerska mytologin ytterligare en dimension i den typologiska väven. Detta är av stor betydelse för Probas projekt. I en metapoetisk kommentar i inledningen förkunnar poeten att en allegorisk tolkning av Vergilius ligger till grund för hennes dikt: "Jag ska berätta att Vergilius besjög Kristi fromma offer" (*Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*, 23). Genom att ett flertal verser från ett avgränsat ställe hos Vergilius återanvänds för att beskriva en specifik biblisk episod uppstår en känsla av kontinuitet mellan specifika händelser och personer i den romerska mytologin och den kristna. Exempelvis återbrukas en mängd verser som beskriver riter i samband med grundandet av romarriket i skildringen av sista nattvarden, och med Venus erotiska kärlek gestaltas upprepade gånger kristen kärlek. Den här typen av typologier, där en av polerna är biblisk och den andra är icke-biblisk—ofta kallad semi-biblisk

typologi– är ett vanligt inslag i senare medeltida litteratur.<sup>172</sup>

I tidigare forskning har man ofta betonat att Proba gestaltar Jesus som en romersk krigshjälte,<sup>173</sup> men ignorerat att många av återbruken i gestaltningen av honom, Maria och Gud är överskrider könsgänser; Gud gestaltas med citat från Venus, Jesus med verser som gestaltar amazon-krigaren Camilla och Maria med citat som hör till kungen Metabus, för att nämna några exempel. Den typen av återbruk är relativt frekventa i *Centot* och problematiserar bilden av Proba som en genuskonserverativ röst i en tid av radikal samhällsförändring, en bild som ofta har påkallats i nitton- och tjugohundratalets forskning. Kristnandet av Rom innebar en omprövning av könsroller men *Centot* har ofta definierats som en motvikt mot de här förändringarna.<sup>174</sup> Istället för att läsa dikten som ett sofistikerat litterärt konstverk definieras den som ”den typiska kvinnans svar på kristendomen på fyrahundratalet”.<sup>175</sup> Upptagenheten av poetens hypotetiska personliga motiv och intentioner tenderar att ta bort fokus från det vi faktiskt vet om Proba och *Centot*, och som strider mot bilden av Proba som en bakåtsträvande traditionalist: att hon som kvinnlig poet skrev in sitt verk i den manligt dominerade episka traditionen genom att skriva om *Aeneiden*, det verk som uppfattades som det viktigaste i denna kanon.

### Den tidigmedeltida handskriftstraditionen

Det finns minst hundra handskrifter som innehåller Probas *Cento*, och över trettio av dem är medeltida: elva från före tusentalet och tjugo från

172 Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* (Darmstadt 1977) s. 366; Dennis H. Green, *The Beginnings of Medieval Romance: Fact and Fiction, 1150–1220* (Cambridge 2002) s. 103.

173 Elizabeth A. Clark & Diane Hatch, ”Jesus as a Hero in the Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba”, *Vergilius* 27 (1981) s. 31–39; David F. Bright, ”Theory and Practice in the Vergilian Cento”, *Illinois Classical Studies* 9 (1984) s. 79–90, särsk. s. 87; Salisbury (2001) s. 288; Harvey (2004) s. 382; Roland H. Worth, *Shapers of Early Christianity: 52 Biographies, A. D. 100–400*, (Jefferson, NC 2007) s. 67.

174 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender, Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity* (Chicago 2001) s. 292; Clark & Hatch (1981) s. 111; Stratis Kyriakidis, ”Eve and Mary: Proba’s Technique in the Creation of Two Different Female Figures”, *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 29 (1992) s. 121–53; Badini & Rizzi (2011) s. 67.

175 Citat från Michele Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire* (Cambridge, MA 2002) s. 163; jfr Hunter (2007) 68.

elva- till trettonhundratalet.<sup>176</sup> De två äldsta (Par. lat. 13048 och Par. lat. 7701) är skrivna i så kallad 'a-b skrift', namngiven efter sina karakteristiska bokstäver. Det finns trettiofem sådana handskrifter kvar idag och alla är daterade till mellan 790 och 830. De bevarades i klostret Corbie, men producerades delvis på annat håll.<sup>177</sup> Det är inte helt etablerat var, men några förslag på platsen för det externa bokproduktionscentret är Notre-Dame av Soissons, Jouarres eller Chelles, vilka alla är kloster för nunnor.<sup>178</sup> Det senare instiftades av den merovingiska drottningen Balhilda († 680),<sup>179</sup> som också grundade Corbie.<sup>180</sup>

I Corbiehandskrifterna är Probas dikt grupperad med texter av Venantius Fortunatus († ca 600) som var poet och biskop i Poitiers. Den ena handskriften (Par. lat. 13048), är en unik Fortunatus-samling som kan vara en direkt eller indirekt avskrift av hans egen utgåva.<sup>181</sup> Samlingen innehåller flera dikter som är riktade till Fortunatus vän och beskyddare, den frankiska drottningen och helgonet Radegunda († 587). Två texter är skrivna i Radegundas namn: *Thuringias Fall* som är adresserad till hennes kusin Hamalfred, och *Brev till Artachis*, som är riktad till hennes syskonbarn.<sup>182</sup> Av de sammanlagt tre dikter av Radegunda som vi känner till finns de här två enbart kvar i Par. Lat. 13048, där de följer direkt efter Probas *Centio*. Kopplingen mellan *Centot*, Fortunatus och Radegunda i

176 Sigrid Schottenius Cullhed (2012) *Proba the prophet: Studies in the Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba* (diss. Göteborg 2012) 203–24; Schottenius Cullhed (2015) 7. En ny textkritisk edition med mer ingående genomgång av handskriftsmaterialet av Carlo Martino Lucarini är under utgivning (Teubner).

177 Leslie W. Jones, "The Scriptorium at Corbie: II. The Script and the Problems", *Speculum: a Journal of Medieval Studies* 22.3 (1947) s. 375–94, särsk. s. 376–77; David Ganz, *Corbie in the Carolingian Renaissance* (Sigmaringen (1990) s. 52f.

178 Rosamund McKitterick, "Nun's Scriptoria in England and Francia in the Eighth Century", *Francia* 19 (1992) s. 1–35, särsk. s. 18–20; Rosamund McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World* (Cambridge 2004) s. 194.

179 Paul Fouracre & Richard A. Gerberding, *Late Merovingian France: History and Hagiography, 640–721* (Manchester 1996) s. 108–9.

180 Leslie W. Jones, "The Scriptorium at Corbie: I. The Library", *Speculum: A Journal of Medieval Studies* 22.2 (1947) s. 191–204, särsk. s. 191 och s. 193; Ganz (1990) s. 14f.; Fouracre & Gerberding (1996) s. 109f.

181 Richard Koebner, *Venantius Fortunatus: seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger-Reiches* (Leipzig 1915) s. 128–30; Michael Lapidge, *Anglo-Latin Literature, 600–899* (London 1996) s. 399–400.

182 De levde i Konstantinopel efter att ha flytt frankernas plundring av Thuringia år 531. Se Karen Cherewatuk & Ulrike Wiethaus, *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre* (Philadelphia 1993) s. 20 och s. 41–42, n. 3.

denna handskrift kan säga oss någonting om Probas tidiga läsekrets. I ett brev från Fortunatus till Radegunda finns en allusion till Probas dikt som har uppfattats som ett tecken på att Fortunatus och Radegunda kände till och läste Proba,<sup>183</sup> vilket skulle förklara varför *Centot* finns i den här privata samlingen. Det kan även vara av betydelse att två av de äldsta handskrifterna producerades och bevarades i Corbie eftersom det grundades av Balthilda. Hon levde bara några generationer efter Radegunda och fungerade som en förebild för många frankiska kvinnor.<sup>184</sup> De här sammanhangen kan spegla en tidig tradition av kvinnliga läsare.

Den sista av de tre äldsta handskrifterna (Pal. lat. 1753) kommer från klostret i Lorsch och är en av tjugofem handskrifter som finns kvar från abboten Richbods († ca 804) skriptorium och som dateras till perioden 780 till 810. Den är känd för sin samling gåtor, Lorsch-gåtorna eller *Aenigmata Anglica* från slutet av sjuhundratalet. Pal. lat. 1753 är även den enda källan till helgonet och biskopen Bonifatius († ca 753) teologiska gåtor. Bland dem finns ett utdrag ur Isidors *Etymologier* och en minnestavla tillägnad en den anglosaxiske prästen Dombrecht som en gång var student till Bonifatius i England och senare undervisade i Lorsch.<sup>185</sup> Den innehåller rättningar och noteringar skrivna i anglosaxisk minuskel,<sup>186</sup> och saknar versbrytningar, vilket är typiskt för anglosaxiska handskrifter från före sjuhundratalet.<sup>187</sup> Man har därför dragit slutsatsen att exemplaret till Pal. lat. 1753 hamnade i Lorsch i samband med att Bonifatius lämnade England år 718 och åkte ut på mission på kontinenten.<sup>188</sup>

Att den innehåller Aldhelm av Malmsbury's († 709) text om versmått har också tolkats som ett bevis på att den har ett anglosaxiskt exemplar.<sup>189</sup>

183 Michael Roberts, *Humblest Sparrow: the Poetry of Venantius Fortunatus* (Ann Arbor 2009) s. 292–96.

184 Lynda Coon, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity* (Philadelphia 1997) s. 126f. och s. 134f.

185 Ernst Dümmler, "Lorscher rätsel", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 22 (1878) s. 258–63, särsk. s. 262.

186 Michael Lapidge, "Rufinus at the school of Canterbury", i Pierre Lardet (red.) *La tradition vive: mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz* (Paris 2003) s. 119–29, särsk. s. 127f..

187 Katherine O'Brian O'Keefe, *Visible Song: Transitional Literacy in Old English Verse* (Cambridge 1990) s. 23; Leslie Lockett, *Anglo-Saxon Psychologies in the Vernacular and Latin Traditions* (Toronto 2011) s. 276.

188 Lindsay (1916) s. 45–47; Vivien Law, *Grammar and Grammarians in the Early Middle Ages* (London 1997) s. 95f.; Michael Lapidge, *The Anglo-Saxon Library* (Oxford 2006) s. 37–40.

189 Lapidge (2003) s. 127.

Vi vet att Aldhelm kände till Probas dikt eftersom han inte bara citerade den och kommenterade positivt på den i sin skrift om versmått utan även kallade Proba ”den mest berömda bland kvinnliga poeter”.<sup>190</sup> *Centot* tycks alltså ha cirkulerat i sexhundratalets Canterbury,<sup>191</sup> där Aldhelm levde och utbildades av bland andra Theodor av Tarsus († 690). Han hade flytt till Rom från Grekland under upprorsåren kring år 668, och skickades därifrån till Canterbury där han blev ärkebiskop. Ett av få litterära verk från sexhundratalets Canterbury som kallas *Laterculus Malalianus* och är en omskrivning av den grekiska krönikan av Johannes Malalas († 578) till en dikt om Kristi liv, har tillskrivits honom. Den innehåller ett stort antal verser från Vergilius verk och en del av dem används på samma sätt som i Probas *Cento*. Exempelvis har Eva ”en jungfrus bröst” (*pectore virgo*), vilket är ett uttryck som beskriver Skylla i *Aeneiden* (3.426) men Eva i *Centot* (130–31).<sup>192</sup>

Vissa indikationer tyder på att man inte läste de klassiska poeterna, eller läste dem i mycket begränsad utsträckning i Canterbury på grund av det hedniska innehållet,<sup>193</sup> och det gjorde att Proba och andra kristna latinska poeter fick en betydande position i latinundervisningen. Lorsch-handskriften eller dess förlaga tycks även ha haft inflytande på flera tidiga medeltida handskrifter som cirkulerade i Frankrike eftersom de uppvisar likheter med den.<sup>194</sup> Efter att tidigt ha använts i Canterbury för latinstudier och som modell för kristen exegetisk poesi spreds produkter av de här bruken av *Centot* sedan ned till kontinenten under karolingisk tid.

Mot slutet av åttahundratalet var biblioteket som tillhörde benediktinerklostret i Reichenau, med mer än fyrahundra böcker, det största i hela det karolingiska imperiet. Böckerna finns listade i den äldsta karolingiska bibliotekskatalogen vi har kvar, sammansatt av skriftställaren

190 Se Jan M. Ziolkowski & Michael C. J. Putnam, *The Virgilian Tradition: the First Fifteen Hundred Years* (New Haven, CT 2008) s. 94.

191 Jfr Lapidge (2003) s. 127, n. 41.

192 Jane Stevenson, *The "Laterculus Malalianus" and the School of Archbishop Theodore* (Cambridge 1995) s. 57, s. 71f., s. 86 och s. 208f.; Stevenson (2005) s. 70.

193 Stevenson (2005) s. 70f.

194 Valenciennes, Bibilothèque Municipale 395 (800-tal); Reg. lat. 251 (den del som innehåller Probas text är från 800-talet); Reg. lat. 1666 (1000-tal).



och bibliotekarien Reginbert († 846).<sup>195</sup> Här är Probas dikt grupperad med andra antika kristna dikter och teoretiska traktat om versmått och grammatik under sektionen *De Libris Prisciani*.<sup>196</sup> Texterna i den här listan motsvarar det som kallades *libri scolastici*, 'skolböcker', i senare kataloger.<sup>197</sup> Den Probahandskrift som listades där finns inte kvar, men det gör däremot en Reichenauhandskrift från niohundratalet. Liksom en åttahundratalshandskrift från klostret i Sankt Gallen, med vilken den tycks vara besläktad, innehåller den texter om och av Juvenecus (300-tal), Sedulius (400-tal) och andra poeter som utgjorde medeltidens kanon av kristna poeter. Under den karolingiska eran studerades deras texter inom ramen för *Ars Grammatica*, det vill säga studiet av det latinska språket och litteraturen.<sup>198</sup> Huvudsyftet med att läsa grammatik – liksom samtliga av de sju fria konsterna uppdelade i *trivium* (grammatik, retorik och dialektik) och *quadrivium* (aritmetik, geometri, astronomi och musik) – var i de här sammanhangen att förstå och tolka de bibliska skrifterna.<sup>199</sup> Den antika poesins uppgift var att lära studenter latin och förbereda dem inför bibelstudier. Eftersom den kristna poesin gjorde det bättre än den klassiska litteraturen, som måste läsas med försiktighet på grund av det hedniska innehållet, tenderade de kristna poeterna att ersätta de klassiska.<sup>200</sup> Martin Irvine menar att den senantika kristna poesins framgång berodde på att den överförde den klassiska latinska litteraturens prestige till den kristna textvärlden. Samtidigt fungerade texterna som bibelkommentarer efter-

195 Andreas Wilmar, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae: codices manuscript recensiti, codices reginenses latini*, vol. 2 (Vatikanstaten 1945) s. 2f.; Elisabeth Pellegrin, *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane: catalogue*, vol. 2.1 (Paris 1978) s. 55–57.

196 Gustav H. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui* (Bonn 1885) s. 12f.; Günter Glauche, *Schullektüre im Mittelalter: Entstehung und Wandlungen des Lektürekanons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*, diss. (München 1970) s. 23f.; jfr Rosamund McKitterick, *The Carolingians and the Written Word* (Cambridge 1989) s. 179–83.

197 Bernhard Bischoff, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, övers. och red. Michael M. Gorman (Cambridge 1994) s. 97.

198 Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Aug. 217 (800/900-tal); jfr Alfred Holder, *Die Handschriften des Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe*, vol. 5.1 (Wiesbaden 1906) s. 493–98.

199 Martin Irvine, *The Making of Textual Culture: "Grammatica" and Literary Theory, 350–1100* (Cambridge 1994) s. 5–7; Anna A. Grotans, *Reading in Medieval St. Gall* (Cambridge 2006) s. 23–28, särsk. 24.

200 Mary M. Clark, *The Abbey of St. Gall as a Centre of Literature and Art* (Cambridge 1926) s. 101f.; Buford Scrivner, "Carolingian Monastic Library Catalogs and Medieval Classification of Knowledge", *The Journal of Library History* 15 (1980) s. 427–44, och s. 440; Bischoff (1994) s. 103; Grotans (2006) s. 72f.

som de ofta innefattar bibeltolkningspraktiker såsom allegori och typologi.<sup>201</sup> Den här sortens användning av *Centot* återspeglas i två handskrifter som tillhörde Martin Irländaren († 875) och som utgjorde en del av kursmaterialet i katedralskolan i Laon. Dessa innehåller enbart exegetiska och historiska texter som på ena eller andra sättet beskriver skapelsehistorien.<sup>202</sup>

Handskrifter och kataloger från karolingisk tid visar alltså att texten användes i latinundervisningen och att den inte studerades jämte Vergilius texter utan snarare i stället för dem. Under den här tiden tycks *Centots* koppling till Vergilius ha varit mindre betydelsefull för dess spridning än det faktum att det var en bibelepisk dikt på hexameter.

### Profeten Proba

I de hög- och senmedeltida handskrifterna däremot, grupperas *Centot* i regel inte med annan kristen poesi eller med traktat över versmått och grammatik.<sup>203</sup> I stället återfinns den bland teoretiska texter om universum. Fem av tolv kopior av Probas dikt från nio- till tolvhundratalet finns i handskrifter med ett eller flera teoretiska skrifter om universum: Macrobius (-400tal) kommentar på *Scipios dröm*,<sup>204</sup> Bernard Silvesters (ca † 1159) *Kosmografi*,<sup>205</sup> och Alain av Lilles *Anticlaudianus*<sup>206</sup> samt *Naturens Klagan*.<sup>207</sup> Det här sättet att gruppera *Centot* indikerar ett ökat intresse för dess kosmologiska innehåll.

Diktens koppling till Vergilius och framställningen av den romerske poeten som en kristen poet *ante litteram* blir tydligare och får större betydelse i handskrifter från tolv- och trettonhundratalet,<sup>208</sup> och ännu mer i

201 Irvine (1994) s. 364–71.

202 Laon, Bibliothèque Municipale 279 (800-tal) och Laon, Bibliothèque Municipale 273 (800-tal); jfr John J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: its Manuscripts and Masters* (München 1978) s. 37f., n. 30, s. 40, s. 67f., s. 112f. och s. 157.

203 Med undantag för Par. lat. 14758 (1200-tal) och Laur. plut. 23.15 (400-tal).

204 Leiden, Universiteitsbibliotheek, Voss. lat. Q 2:3 (900/1000-tal); Bryssel, Bibliothèque Royale, 10038-53 (1200-tal).

205 Cambridge, Trinity College Library, O. 7.7. (1200-tal); Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Q111 (1200-tal).

206 Bryssel, Bibliothèque Royale, 10038-53 (1200-tal); Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Q111 (1200-tal); Laur. plut. 91sup.36 (1400-tal).

207 London, BL, Cotton Vespasian B XXIII (1300-tal).

208 New Haven, Yale University Library, 700 (1200-tal); Saint Petersburg, Library of the Russian Academy of Sciences, Q 433 (1300-tal); London, British Library, Harley 4967 (1200-tal).

fjortonhundratalets,<sup>209</sup> i vilka *Centot* ofta grupperas med Vergilius texter. I stället för att ersätta *Eklogerna*, *Georgica* och *Aeneiden* i utbildningssammanhang tycks *Centot* nu snarare ha fungerat som en ingång till den romerske poetens verk.<sup>210</sup> I en handskrift från trettonhundratalet återfinns *centot* i en samling texter som förknippas med läsning och tolkning av Vergilius, såsom allegoriska kommentarer och Albertino Mussatos tragedi *Ecerinis*.<sup>211</sup> Mussato diskuterade Proba och hennes roll i en brevväxling med dominikanermunken Giovannino av Mantua under början av trettonhundratalet. Giovannino var oenig med Mussato huruvida Probas *Cento* bevisade att Vergilius var en förkristen profet eller inte.<sup>212</sup> I samma anda som Mussatos brev listas Probas text som en ”bok om profeter som siar om Kristus” (*liber...de prophetii[s] prophetantibus de christo*) i en katalog från trettonhundratalet.<sup>213</sup> Denna tolkningstradition, där Proba definieras som en sierska och Vergilius som hennes orakel, kulminerar i Filippo Barbieris bok från 1481 där han representerar henne som en kristen sibylla och hennes *Cento* som ett bevis på att Vergilius var en förkristen poet. Traktaten är uppdelat i fyra sektioner, där den första behandlar skillnader mellan kyrkofäderna Hieronymus och Augustinus läror och deras syn på den ”gamla världens” profeter. Hieronymus trodde inte alls att Vergilius kunde ha varit kristen, men för Augustinus var det inte helt otroligt. Utifrån Augustinus auktoritet fortsätter Barbieri den andra sektionen med att lista och beskriva tolv sibyllor som förkunnade Kristi ankomst.<sup>214</sup> Mot slutet av framställningen skriver Barbieri att han med hjälp av ytterligare belägg i form av ”verserna av den gudomligt

209 London, BL, Arundel, 82 (1400-tal); Colmar, BM 293 (1400-tal); Köpenhamn, Universitetsbibliotek, E. Donat Var 18 (1400-tal); Cambridge, University of King's College. Add. 16166 (1400-tal); Turino, Biblioteca Nazionale, F. I V.7 (1400-tal); Vat. lat. 1586 (1400-tal); Vicenza, Biblioteca Civica Bertoliana, 507 (1300/1400-tal); Urb. lat. 353 (1400-tal); Köpenhamn, Det Konglige Bibliotek, NKS 159 (1400-tal); Milano, Biblioteca Pinatoteca Accademia Ambrosiana, G 111 Inf. (1400-tal); Zwickau, Rathschulbibliothek, XIII, II, 5 (1400-tal); Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 367 (1400-tal); Zaragoza, Biblioteca del Seminario Sacerdotal de San Carlos, A. 5-25 (1400-tal).

210 Jfr Cazes (1998) s. 272f.

211 Milano, Biblioteca Pinatoteca Accademia Ambrosiana, G 111 Inf (1400-tal).

212 Christoph Hoch, *Apollo Centonarius: Studien und Texte zur Centodichtung der italienischen Renaissance* (Tübingen 1997) s. 26–32; Manlio T. Dazzi, *Il Mussato preumanista (1261–1329): l'ambiente e l'opera* (Venedig 1964) s. 110–13; Mario Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente* (Rom 1969) s. 200–5.

213 B. C. Barker-Benfield (red.), *St Augustine's Abbey, Canterbury: the Catalogue*, vol. 2. (London 2008) s. 967–69, särsk. s. 269.

214 Jfr Cazes (1998) s. 326f.

begåvade kvinnan Proba” ska bevisa att sibyllornas profetior är sanna. Barbieris bok fick en viss spridning,<sup>215</sup> och väckte även motreaktioner. I förordet till en utgåva av *Centot* från 1497 börjar utgivaren med att avvisa föreställningen om Vergilius som kristen: ”Tro inte, ivrige läsare, att Vergilius var kristen”, och betonar därefter skillnaderna mellan poetisk och profetisk inspiration.<sup>216</sup> En liknande varning finns i en utgåva från 1514 där Jacob Köbel bestrider synen på Vergilius som en förkristen profet och Proba som hans munstycke.<sup>217</sup> Även om Probas roll som sierska tonades ned fortsatte hennes dikt att anses värdefull i en rad sammanhang under fjorton- och femtonhundratalet. Den fortsatte att användas i utbildningssammanhang och återopades ofta i den så kallade *querelle des femmes* som spreds över Europa från slutet av trettonhundratalet och ett par sekel framåt. Medeltiden hade förmedlat en Proba till eftervärlden som framstående humanister som Francesco Petrarca (1304–1374), Giovanni Boccaccio (1313–1375) och Christine de Pisan (1364–1430) uppfattade och beskrev som en stor intellektuell.<sup>218</sup> Under flera århundraden fick hon nu en viktig roll som förmedlare av humanistiska ideal och som ett argument för kvinnors intellektuella förmåga och rätt till utbildning.

Det är inte bara i kraft av sitt eget kön som Proba är en viktig representant för kvinnors roll i medeltida kulturförmedling. I vissa av de litterära återbruken i sin dikt överskrider hon könsgränser mellan de vergilianska och bibliska gestalterna, och i inledning och avslutning anspelar hon på några av de kvinnoroller som stod till buds – moderns, makans och den inspirerade sibyllans – för att skapa en poetisk persona med religiös och litterär auktoritet. Hennes text intog en egen plats i den medeltida litteraturförmedlingen. Under karolingisk tid användes den i latinundervisningen och fungerade på vissa håll som ett kristet substitut för hedniska texter på klassiskt latin. Under för-renässansen började dikten i allt högre grad förknippas med Vergilius och fungerade då som en paratext till hans verk. Den Proba som medeltidens lärde förmedlade till humanisterna förvandlades sedan till ett kraftfullt exempel på antikens lärdomskultur som bidrog till den tidigmoderna feminismens argumentationsartilleri.

215 Den trycktes om fyra gånger inom 32 år; George Herolt och Sixtus Riessinger (Rom 1482); Bernadino Benali (Venedig 1495); Jacob Köbel (Oppenheim 1514 [1517]).

216 Cazes (1998) s. 320.

217 Jacob Köbel (Oppenheim 1514 [1517]).

218 Schottenius Cullhed (2015) s. 23–46.

## MEDELTIDENS GENUS

# Rätt och kön

## Föröware och offer

### Kvinnor, män och våld i det medeltida Island

Auður Magnúsdóttir

En försommardag omkring 960 utspelade sig enligt den isländska *Landnámabók* en fasansfull händelse på gården Breiðabólstaður i Reykholtsádalur på västra Island.<sup>219</sup> Hallgerður, dottern i hushållet, och hennes nyblivne make hade alltsedan sitt bröllop några månader tidigare vistats på gården. Äktenskapet var uppenbarligen inte lyckligt. Konflikterna hade avlöst varandra, och Hallgerðurs far hade haft fullt upp med att medla dem emellan. Nu var det ”fardagar” – den dag på våren då arbetsfolk bytte hushåll och bönder tog över eller bytte jord, och Hallgerður och Hallbjörn, som hennes make hette, skulle sätta eget bo. Hallgerðurs far Tungu-Oddur, hushållets överhuvud, hade gett sig av. Han anade, skriver författaren, att dottern inte skulle vilja åka iväg med sin make, och då ville han inte vara närvarande. Det som hände härnäst målas skickligt upp i en kort, men oförglömlig scen. När Hallbjörn gjort sig redo för avresan gick han in i huset för att hämta hustrun:

---

219 *Landnámabók* innehåller berättelsen om de första bosättarna på Island under 800- och 900-talet. I texten redogörs för bosätternas ursprung, släktskapsrelationer, avkommor och vilka områden de tillskansade sig. Här används utgåvan från Fornritaútgáfan, *Íslensk fornrit I*, *Íslendingabók* – *Landnámabók*, (häfter *ÍF I*) red. Jakob Benediktsson (Reykjavík 1968). Fem bevarade huvudhandskrifter är bevarade, *Sturlubók*, *Hauksbók* och *Melabók*, samtliga från perioden ca 1275–1330, samt två handskrifter från 1600-talet, *Skarðsárabók* och *Þórðarbók*. Handskrifternas inbördes relation är relativt klar. *Sturlubók* är skriven av Sturla Þórðarson, hövding, lagman och författare och *Hauksbók* av Haukur Erlendsson (d. 1334). I inledningen till *Hauksbók* förklarar Haukur hur tidigare versioner har tillkommit, själv har han använt sig av Sturlas version och en annan skriven av Styrmir den frode. Före dem har Ari den frode och Kolskeggur den vise skrivet om landnamet, förklarar Haukur. Förmodligen har Sturla haft tillgång till äldre versioner, men både han och Haukur lägger till information från andra källor. Se Guðrún Nordal, ”Veraldleg sagnaritun”, i Guðrún Nordal, Sverrir Tómasson & Vésteinn Ólason (red.) *Íslensk bókmenntasaga I*, (Reykjavík 1992) s. 209–308.

Då Hallbjörn hade gjort hästarna klara, gick han in i gemaket. Där satt Hallgerður på en pall och kammade sitt hår. Håret föll ner över hela henne och ner till golvet. Hon är den kvinna som tillsammans med Hallgerður langbrók haft vackrast hår på Island. Hallbjörn bad henne resa sig och komma med honom, men hon satt och var tyst. Då tog han tag i henne, men hon reste sig inte ändå. Tre gånger hände samma sak. Då ställde sig Hallbjörn framför henne och kvad en visa:

Den linkädda kvinnan  
gör mig till narr  
och stöter mig bort  
med sin lek  
Aldrig kommer jag  
att få bot för kvinnans spel  
Min olycka gör mig blek  
när den träffar mitt hjärta

Han lindade hennes hår runt sin hand och ville dra henne av pallen, men hon satt kvar och gav inte efter. Då drog han sitt svärd och högg huvudet av henne. Sedan gick han ut och red iväg.<sup>220</sup>

Berättelsen finns bevarad i två versioner av *Landnámabók*, i *Sturlubók* och *Hauksbók*.<sup>221</sup> Skildringen skiljer sig på flera sätt från den i övrigt relativt torra texten, inte bara i den noggranna redogörelsen för upptakten till

220 *ÍFI*, s. 192–194. Översättning och tolkning av visa: Kristinn Jóhannesson. Visan är förmodligen skadad och är i den form den finns i *Landnámabók* svårtydd. Den isländska texten lyder som följer: Þá er Hallbjörn hafði lagt á hesta þeira, gekk hann í dyngju, ok sat Hallgerðr á palli ok kembði sér; hárit fell um hana alla ok á gólfrit; hon hefir kvenna bezt hærd verit á Íslandi með Hallgerði langbrók. Hallbjörn bað hana upp standa ok fara; hon sat ok þagði; þá tók hann til hennar, ok lyptisk hon (ekki) upp. Premr sinnum fór svá. Hallbjörn nam stað fyrir henni ok kvað: Qlkarma lætr, arma/eik firrumk þat, leika//Lofn fyr lesnis stofni/línbundin mik sínum./Bíða man ek of brúði,/bql gerir mik fqlvan,/snertumk harmr of hjarta/hrót, aldrigi bótir./Hann snaraði hárit of hõnd sér ok vill kippa henna af pallinum, en hon sat ok veksk eigi eptir. Þá brá hann sverði ok hjó af henna hõfudit; síðan gekk han út ok reið brott.”

221 Om *Sturlubók* och *Hauksbók* se not 1 ovan.



mordet, liksom dödandet i sig, utan för att här är mordoffret en kvinna, och inte bara det, kvinnan är av hög börd, hon är maka till förövaren och övergreppet är uppsåtligt.

Det är i sagalitteraturen relativt ovanligt att kvinnor faller offer för våld. Detta förklaras till stor del av det faktum att kvinnor i det medeltida samhället, liksom senare, inte i lika hög grad som män var utsatta för situationer där våld kunde uppstå.<sup>222</sup> Att Hallgerðurs öde förevigats kan ha sin förklaring i att hustrumord var sällsynta och ansågs skamliga.<sup>223</sup> Vare sig Glúmur Óleifsson eller Gunnar Hámundarson i *Njáls saga*, båda makar till den ostyriga Hallgerður langbrók, gick längre än att örfila henne, något de båda fick betala för med sina liv. Det våld som förekommit inom hushållets väggar, mot kvinnor, barn och arbetsfolk har nog endast undantagsvis hört till de händelser som ansågs värda att teckna ned. Det samma gäller spontana skärmytslingar och slagsmål som säkert förekommit mellan arbetskarlar och vanliga bönder.

I det medeltida samhället utövades fysiskt våld generellt män emellan. Våld, kontrollerat genom fejdens normer, var en del av den förstatliga isländska samhällsstrukturen där äran spelade en avgörande roll. Vapen och rustning var manliga attribut, strider och väpnade konflikter något som hörde till den manliga sfären och det ansågs föga ärofullt att slåss mot dem som var fysiskt svagare, som kvinnor och barn. Att våld mot kvinnor och våld utfört av kvinnor är en sällsynthet i det isländska materialet gör de fall som faktiskt nedtecknades därför särskilt intressanta. Som narration hör dessa skildringar till en större berättelse, en helhet för vilken de har en betydelse. Här finns en nyckel till författarnas samtida uppfattning om manligt och kvinnligt.

Att kvinnor både kunde vara våldsutövare och våldsoffer framgår av lagtexternas regleringar. De illustrerar om inte annat uppfattningen att kvinnor *ansågs* kunna utöva och råka ut för våld.<sup>224</sup> Det poängteras exem-

222 Se diskussion om detta hos bl.a. Andrew Finch, "Women and violence in the later Middle Ages: the evidence of the officiality of Cherys" *Continuity and Change* 7:1 (1992) s. 23–45, s. 30.

223 Det finns flera källkritiska betänkligheter knutna till berättelsen om Hallgerður og Hallbjörn, exempelvis att berättelsen endast finns bevarad i två versioner av Íslendingabók. Av utrymmesskäl kommer jag inte att utveckla dessa problem särskilt här, det är inte huruvida händelsen verkligen har inträffat som är av vikt i föreliggande artikel utan snarare samtidens syn på våld och våldsverkare.

224 För diskussion om liknande problematik se Christine Ekholm, *För varje brottsling ett straff. Föreställningar om kön i de svenska medeltidslagarna* (Stockholm 2009) s. 59.

pelvis särskilt att också kvinnor skulle straffas för mord.<sup>225</sup> Bär vi i minne medeltidssamhällets sociala struktur, med hushållet och dess hierarkier som kärna, kan vi räkna med att våld – som en del av en tillåten åga eller disciplin av underordnade – var en vanlig företeelse. Men det är alltså det ovanliga – det minnesvärda – som nedtecknas. Frågan är hur dessa fall skildras och varför.

Våld utfört av kvinnor är alltså med några undantag ovanliga i den ”realistiska” fornnordiska litteraturen och kvinnors beväpnade attacker får sällan en dödlig utgång.<sup>226</sup> Men själva begreppet våld i vår moderna bemärkelse är vad gäller medeltida förhållanden problematiskt. Dels för att språkbruket kring våld och våldsvverkare ändrats markant, dels för att vi nu har en tendens att förstå våld och övergrepp utifrån begreppens fysiska dimension; våld som knutet till vapen och muskelkraft.<sup>227</sup> Men såväl i den medeltida lagstiftningen som i sagalitteraturen räknas även verbalt våld – verbala övergrepp – som minst lika allvarliga vad gäller påföljder, vilket tydligt framgår av brottsbalkarnas straffbestämmelser.<sup>228</sup> Våld definieras således både som verbalt och fysiskt och båda typer av våld kunde leda till döden.

I det som följer vill jag emellertid, med utgångspunkt i de isländska medeltidslagarna och sagamaterialets vittnesbörd, analysera hur – och i vilka sammanhang – fysiskt våld riktat mot kvinnor skildras, för att därefter ge exempel på under vilka omständigheter kvinnor själva tog till handgripligheter. Våld mot kvinnor ansågs överskrida en gräns, men genom att själva ta till vapen överskred även kvinnorna en gräns. Kunde detta gränsöverskridande ursäktas?

225 *Grágás. Lagasafn íslenska þjóðveldisins*, Gunnar Karlsson, Kristján Sveinsson & Mördur Árnason (red.) (Reykjavík 1992) s. 246; *Járnsíða og kristinréttur Árna Þorlákssonar*, Harldur Bernharðsson, Magnús Lyngdal Magnússon & Már Jónsson (red.) (Reykjavík 2005) s. 79; *Jónsbók. Lögbók Íslendinga*, Már Jónsson (red.) (Reykjavík 2005) s. 102.

226 I de mytiska forntidsagorna framträder en annan bild. Om detta se bl.a. Jenny Jochens, *Old Norse images of women* (Philadelphia 1996) och Agneta Ney, *Drottningar och sköldmör: gränsöverskridande kvinnor i medeltida myt och verklighet ca 400–1400* (Hedemora 2004).

227 Detta är ett problem som möter medeltidsforskaren oavsett vilket område som studeras. A.J. Finch problematiserar detta på ett förtjänstfullt sätt i ”The nature of violence in the Middle Ages: An alternative perspective”, *Historical Research* Vol. LXX:173, 1997, s. 252–253.

228 Om det verbala våldet studeras i sin kontext, utifrån ett genusperspektiv och i förhållande till vilka konsekvenser det får, t.ex. i form av fysiskt våld, kan kvinnors våldsutövande problematiseras. Se t.ex. Dianne Ph. D. Hall, ”Words as weapons: Speech, violence, and gender in late medieval Ireland”, *Éire-Ireland*, Vol. 41:1&2, Spring/Summer (2006) s. 122–141. Se diskussion om verbalt våld hos Bandlien i denna volym.

### Att studera det som inte syns

Lagböckernas straffbestämmelser för övergrepp begångna mot och av kvinnor är tydliga och tyder på att antal våldsoffer i det vi idag kallar "nära relationer" då liksom nu vida översteg det som blev känt utanför hushållets väggar.<sup>229</sup> Våld mot hushållsmedlemmar var emellertid till en viss grad accepterat.<sup>230</sup> Det var övergrepp som våldtäkt, kvinnorov och mord å andra sidan inte, något som framkommer av såväl sagalitteraturen som lagmaterialet.

De isländska medeltidslagarna, *Grágás*, *Járnsíða* och *Jónsbók* är alla nedtecknade under senare hälften av 1200-talet.<sup>231</sup> Källkritiskt måste dessa tre texter behandlas något olika. *Grágás* betraktas traditionellt som islänningarnas lagbok fram till det att landet underkastade sig norsk överhöghet 1262/64. Textens äldsta huvudhandskrifter Konungsbók och Staðarhólsbók är emellertid sena. Den förstnämnda anses nedtecknad omkring 1260, och Staðarhólsbók efter 1270. Båda är alltså tillkomna i brytningspunkten strax före och efter att Island blev del av det norska skattlandet.<sup>232</sup> Huruvida lagboken någonsin var gällande är osäkert, före 1264 saknades verkställande makt på Island och som forskningen har visat löstes konflikter främst genom våld och efterföljande medling.<sup>233</sup> Oavsett har texten ett ideologiskt och socialhistoriskt värde; den återspeglar såväl 1200-talets intresse för lagstiftningsarbete som behovet av

229 Endast i ett fåtal fall kom exempelvis våld mellan hushållsmedlemmar inför domstol i Ceresy. Finch (1992) s. 30.

230 Här har vi emellertid inte rättegångsprotokoll eller dylikt att luta oss mot då dessa inte till kommer förrän senare. Det finns ingen anledning att betvivla att viss åga av hushållsmedlemmarna var tillåten under 1200-talet liksom senare. Av studier gjorda för svenska förhållanden under tidigmodern tid framgår att tjänstehjon rymde från sina husbönder på grund av misshandel, men att de emellanåt också beordrades återvända till tjänsten och husbonden i sin tur att endast utföra skälig åga. Se exempelvis Arne Jarrick & Johan Söderberg, *Odygd och vanära. Folk och brott i gamla Stockholm*, (Falun 1998) s. 32–34.

231 Förmodligen har åtminstone delar av *Grágás* funnits nedtecknade innan detta. Enligt Ari den frode skrevs lagen ned på gården Breiðabólstaður í Vesturhópi hos hövdingen Hafliði Másson vintern 1117–1118. Se ÍF I s. 23.

232 Se diskussion om handskrifternas ålder hos Gunnar Karlsson, "Inngangur", i *Grágás* (1992) s. xii–xvi. Värt att notera är att *Járnsíða*, den lagbok som ersatte *Grágás*, och den lagbok den norske kungen försökte implementera på Island finns i samma manuskript.

233 Inom detta fält har studier av Jesse Byock och William Ian Miller varit banbrytande. Se Jesse L. Byock, *Feud in the Icelandic saga* (Berkeley 1982). Här bör även nämnas "Dispute resolution in the sagas" i *Gripla VI*, Jónas Kristjánsson (red.) (Reykjavík 1984) s. 86–100, men Byock har behandlat ämnet i ett flertal artiklar. William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, law, and society in saga Iceland* (Chicago 1990).

regleringar. Samma gäller de lagböcker som den norska kungamakten implementerade på Island. År 1271 presenterades lagboken *Járnsíða* för islänningarna, den godtogs efter konflikter 1273 för att sedan ersättas med *Jónsbók* år 1281.

Fastän det finns en viktig skillnad mellan den isländska *Grágás*, som närmast kan beskrivas som en rättsbok, och de av den norske konungen stadfästa efterföljarna används samtliga här utifrån samma premisser.<sup>234</sup> Utgångspunkten är att lagarna, liksom annan litteratur avspeglar det samhälle de tillkommit i. Att lagarna, liksom allt annat skriftligt material, är tillkomna vid en bestämd tidpunkt och i en bestämd politisk och social situation. De bär på så vis vittne om ”den rådande samhällseliga maktstrukturen”<sup>235</sup> vilket i sin tur gör dem till en ypperlig källa till samtidens ideologi kring lag och rätt. De kan inte berätta hur verkligheten såg ut, men de avslöjar ett behov av regelverk kring situationer som *kunde* uppstå. Det brottsliga definieras och straffsatsen stipuleras. Lagbestämmelser grundade sig med andra ord i behov skapade av händelser som ägt eller ansågs kunna äga rum och avsågs förhindra oklarheter kring framtida konflikter. Lagtexterna är således av en tudelad natur. Dels *avspeglar* de det samhälle som de tillkommit i, dels bidrar de till att *forma* samma samhälle.<sup>236</sup> Det blir genom en studie av lagarna omöjligt att fastslå hur omfattande våld mot kvinnor var i det medeltida samhället, även om man med hjälp av övrigt källmaterial kan fastslå att det förekom. På samma sätt är det omöjligt att kartlägga kvinnor som våldsutövare, men lagarnas bestämmelser, grundade i samtida förhållanden, ger information om vilka brott lagstiftaren ansåg att kvinnor *kunde* utföra och råka utföra.<sup>237</sup>

Sammanfattningsvis används lagarna här som ideologiska dokument – en nyckel till en förståelse av det samhälle som frambringade dem.

234 Med ”rättsbok” avses medeltida privata uppteckningar av lagar, som i motsats till lagböcker inte varit antagna av kungen.

235 Elsa Sjöholm, *Sveriges medeltidslagar: europeisk rättstradition i politisk omvandling* (Lund 1988), s. 15.

236 Om det dialogiska perspektivet på sagalitteraturen se Torfi H. Tulinius, *The matter of the north: The rise of literary fiction in Iceland in the thirteenth-century* (Odense 2002) s. 39–42, Henric Bagerius, *Mandom och mödom. Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det senmedeltida Island* (Göteborg 2009) s. 85–88. Om samma perspektiv på lagmaterialet se Auður Magnúsdóttir, ”Islänningarna och arvsrätten 1264–1281”, i Per Andersen (red.), *Arverettens handlingsrom. Strategier, relationer og historisk utvikling, 1100–2000* (Stamsund 2011) s. 27–38.

237 Se en fördjupad diskussion hos Ekholst, s. 57–58.

Det är därför i detta sammanhang viktigt att bära i minne att lagarnas upphovsmän var män.

I det medeltida samhället var mannen den självklara normen, framhåller Christine Ekholst, och skriver att detta i de medeltida svenska lagarna framträder så självskrivet att det inte ens är "[...] självklart att lagarnas alla bestämmelser verkligen gällde kvinnor."<sup>238</sup> I de medeltida lagarna är mannen, som Maria Sjöberg har understrukit, det självklara rättsliga subjekt lagarna refererade till.<sup>239</sup> Elsa Sjöholm anser att det i själva verket är "en jordägande, fri man" som utgör lagarnas rättssubjekt i de svenska medeltidslagarna.<sup>240</sup> Detta gäller i hög grad även de isländska lagarna, som främst riktar sig till bönder och bofasta. Lagarna förutsätter emellertid, vilket Ekholst också påpekar, att alla tillhör ett hushåll, och då det var hushållets överhuvud som ansvarade för hushållsmedlemmarna gällde följaktligen lagen även dessa. Tiggare och lösdrivare var i princip rättslösa.<sup>241</sup>

Konstruktionen av rättssubjektet är ett uttryck för samtidens uppfattning om sociala- och genusbaserade hierarkier. Det är därför intresseväckande att när det kommer till straffbestämmelser för fysiska övergrepp och mord så tycks det i lagmaterialet viktigt att understryka att även kvinnor kunde falla offer för dödligt våld, att de ansågs förmögna att döda sina makar, och att samma straffsatser gällde för kvinnor som för män för brott av detta sistnämnda slag.<sup>242</sup> Likaledes finns det särskilda bestämmelser som endast gäller övergrepp mot kvinnor, liksom kvinnorov och sexuella närmanden. Övergrepp av detta slag är inte ovanliga inslag i den fornnordiska litteraturen.

Under samma tid och i samma politiska och kulturella grogrund som lagarna tillkom även sagalitteraturen, vars nav är konflikter och strider. Hämnd, straff, medling och överenskommelser utgör stor del av sagorna, och i flera av dem avspeglas samtidens intresse för lag och rätt.

---

<sup>238</sup> Ekholst, (2009) s. 46.

<sup>239</sup> Maria Sjöberg, *Kvinnors jord, manlig rätt. Äktenskap, egendom och makt i äldre tid* (Hedemora 2001) s. 15.

<sup>240</sup> Se Elsa Sjöholm, *Sveriges medeltidslagar. Europeisk rättstradition i politisk omvandling* (Lund 1988) s. 22. Gabriela Bjarne Larsson är av uppfattningen att det var den fast bosatte bonden som räknades likvärdig med en "fullvärdig samhällsmedlem", vilket i så fall även inkluderar landbor. Se diskussion om detta hos Ekholst (2009) s. 49–51.

<sup>241</sup> *Jónsbók*, (2004) s. 119.

<sup>242</sup> Se *Járnstíða*, s. 79. *Jónsbók* s. 101, 102. Detta tydliggörande finns inte i *Grágás*.

Författarna eftersträvade att återge en *trolig* bild av det förflutna. På ett generellt plan kan man enas om att det har funnits ett kunskapsstoff som 1200-talets författare har arbetat med, vilket också förklarar den homogena bild av den samhällsstruktur sagorna belyser. Islänningssagorna berättar om händelser som ansågs ha kunnat ägt rum, konfliktlösningar som följde normer och regler som publiken kände igen och som de ansåg realistiska.<sup>243</sup> Sagorna avspeglar sålunda även hur samhället uppfattade handlingsutrymmet för män och kvinnor, hög och låg. Hur lagstiftaren såg på och definierade brottsliga handlingar framgår av lagtexterna. Hur konflikter löstes i praxis, och huruvida dessa lösningar ansågs skäliga kan däremot utläsas i sagamaterialet. Här används med andra ord både lag och saga på liknande premisser; som narration avspeglar alltså båda typer av texter det samhälle de tillkommit i och ideologiskt bidrar båda till att forma samma samhälle.

Några källkritiska problem knutna till att använda sagalitteraturen i en analys av detta slag måste emellertid nämnas. En svårighet utgörs av litteraturens fokus på de manliga aktörerna, på strider och konflikter. Här blir förvisso särskilt högtstående mäns kvinnor synliga. Döttrar och systrar gifts bort, inte sällan för att förstärka allianser män emellan, eller bekräfta försoningar. Hustrur förlorar sina makar, mödrar sina söner, systrar sina bröder. Kvinnor har lojalitetsband till sina manliga släktingar, de värnar om familjens ära och de hetsar till hämnd.<sup>244</sup> Även om de sällan blir aktiva i det fysiska våldet driver de således, med hjälp av de verktyg som de av tradition tillåts använda, på våldsutövandet.<sup>245</sup>

243 Se en diskussion om detta hos bl.a. Vésteinn Ólason och den numera klassiska artikeln "Norrøn litteratur som historisk kildemateriale" i *Kilderne til den tidlige middelalders historie. Rapporter til den XX nordiske historikerkongres Reykjavik 1987 I*. (Reykjavik 1987) s. 30–47. För en utförligare diskussion se Vésteinn Ólason, "Íslendingasögur og þættir" i Vésteinn Ólason (red.) *Íslensk bókmenntasaga II*, (Reykjavik 1993) s. 25–163.

244 Preben Meulengracht Sørensen myntade utifrån detta uttrycket "ærens vogtere" om kvinnors roll inom familj och hushåll och skriver "Æren kommer til syne i et spil mellem mænd, men det er et spil med kvinderne som tilskuere og domere, og ofte også som iscensættere". Se Preben Meulengracht Sørensen, *Fortælling og ære. Studier i islendingesagaene* (Århus 1993) s. 212.

245 "Hetserskan" och hennes roll i fejdsamhället har varit länge varit omdiskuterat. Rolf Heller, liksom senare Jenny Jochens, menar att hon snarare är ett litterärt än historiskt fenomen, men det synsättet torde kunna omprövas utifrån brottsbeskrivningar och straffsatser för verbalt våld. Se Rolf Heller, *Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas*, (Halle 1958); Jenny Jochens, "The medieval Icelandic heroine: Fact or fiction?", (*Viator* 1986:17) s. 35–50; Carol J. Clover, "Maiden Warriors and Other Sons", i Robert R. Edwards & Vickie Ziegler (red.), *Matrons and Marginal Women in Medieval Society* (Woodbridge 1995).

Ett annat problem är sagalitteraturens fokus på samhällets övre skikt. Trälar, arbetskarlar och kvinnor, fattigare bönder, deras hustrur och barn nämns inte om de inte har betydelse för huvudhandlingen. Vi kan utgå ifrån att träl- och tjänstekvinnor fått finna sig i att bli mer eller mindre tillfälliga sängkamrater till sina husbönder. Ett tydligt exempel på det är hur det skildras när hövdingen Höskuldur Dala-Kollsson köper trälkvinnan Melkorka på Brännöarna. Författaren är rak på sak och berättar att: "Samma kväll gick han till sängs med trälkvinnan."<sup>246</sup> Den son Höskuldur senare fick tillsammans med Melkorka blev en av många hövdingar vars mödrar var trälar eller frillor. Lagstiftningen kring illegitima barn och deras arvsrätt antyder också behovet av tydliga regler kring ett förmodligen utbrett fenomen.<sup>247</sup> Som en del av det medeltida samhället och hushållets hierarkiska struktur var detta vare sig speciellt för Island eller det medeltida samhället generellt. Beroende på källsituationen är det emellertid omöjligt att komma längre än att konstatera att sexuella övergrepp mot underordnade kvinnor i hushåll förekom. Historiskt sett har således kvinnor i högre grad än män utsatts för sexuellt våld men som förövare i högre grad varit misstänkta för barnamord och abortförsök.<sup>248</sup> Även i den fornnordiska litteraturen har majoriteten av brott mot kvinnor sexuella undertoner, något som vi har anledning att återkomma till. Låt oss därför återvända till Hallgerður Tungu-Odds-dóttir och hennes tragiska öde.

## Ära, våld och kontroll

Berättelsen om Hallgerður och Hallbjörn och deras olyckliga äktenskap finns, som tidigare framkommit, bevarad i två versioner av *Landnámabók*. Informationen är kortfattad, liksom texten är i övrigt, men skildringen urskiljer sig något stilmässigt från helheten. För det mesta består *Landnámabók* av en torr uppräknings av landets första landnamsmän, deras gårdar, förfäder och avkommor. Giftermål omtalas, ibland även vilka jordtransaktioner som ägde rum i samband med dessa. När det kommer till äktenskapet mellan Hallgerður och Hallbjörn avviker nedtecknaren från

246 *Islänningasögna. Samtliga släktasögur och fyrtonio tatar*, V, Kristinn Jóhannesson, Gunnar D. Hansson & Karl G. Johansson (red.) (Reykjavík 2014) s. 11.

247 Här se Ruth Mazo Karras, *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*, (New Haven & London 1988), s. 73–76.

248 Finch (1992) s. 28.



uppräknningen och iscensätter det tragiska händelseförloppet. En tänkbar förklaring till detta är, som jag tidigare har understrukt, att brottet var så oerhört. Samtidigt lägger författaren till information som ger sagans publik nycklar till förståelse och understryker det tragiska och oundvikliga slutet. Detta illustrerar hur kvinnans sexualitet var knuten till manlig ära.

Tungu-Oddur var en förmögen man och giftermålet mellan Hallbjörn och Hallgerður har säkert ansetts vara en förmånlig allians mellan de två familjerna. Till berättelsen fogas dock ingen information om vilka ekonomiska överenskommelser männen enades om inför äktenskapet, det konstateras endast att:

Hallbjörn son till Oddr frá Kiðjaberg, son till Hallkell, bror till Ketilbjörn den gamle, fick Hallgerður dotter till Tungu-Oddr. De var hemma hos Tungu-Oddr den första vintern, då var också Snæbjörn galti där. Parets relation var kärlekslös.<sup>249</sup>

Läsaren informeras om att Oddur flera gånger fått agera medlare mellan paret, och att han valde att hålla sig borta den dag de skulle flytta. Därefter följer iscensättningen av Hallgerðurs död.

Det är en skicklig författare som håller i pennan. Hallgerðurs skönhet understryks i beskrivningen av hennes hår. Samtidigt dras en parallell till en annan vacker och svekfull hustru, Hallgerður langbrók i *Njáls saga*. Som Robin Waugh har påpekat är håret: "[...] the most frequent and influential attribute of the brief descriptions of love objects that exist in Old Norse."<sup>250</sup> Detta vet författaren att utnyttja, Hallgerðurs erotiska dragningskraft understryks i skildringen, men så även hennes trots. Håret omger hennes väsen och faller ner till golvet. Hennes vägran att underkasta sig de plikter hon har som make och dotter tydliggörs genom hur hon tyst ignorerar sin make och att hon inte rör sig ur fläcken fastän han tar i henne. Hallbjörn underkänns av hustrun som älskare, make och förmyndare och vi förstår att han ska vara medveten om sin

249 *ÍFI*, s. 191–194. "Hallbjörn son Odds frá Kiðjabergi Hallkelssonar, bróður Ketilbjarnar hins gamla, fekk Hallgerðar dóttur Tungu-Odds. Þau váru með Oddi hinn fyrsta vetr; þá var Snæbjörn galti þar. Óástúgt var með þeim hjónum."

250 Robin Waugh, "Misogyny, women's language, and love language: Yngvildr fagrinn in Svarfdæla saga" *Scandinavian Studies* 70, 2 (1998), s. 151–193, s. 186.

egen undergång när han tar tag i sin hustrus hår, vrider det runt handen för ett stadigt grepp och hugger av henne huvudet. Det är hans ära som står på spel. Övergreppet är inte sexuellt i sig men då kontrollen över kvinnan även inkluderade kontroll över hennes sexualitet har det sexuell undertoner.

Efterspelet beskrivs i objektiva ordalag. När Oddur fick höra vad som hänt skickade han efter sin kusin, Sveinbjörn galti, och det var också han som red i kapp Hallbjörn och dödade honom. Att det var han som fick ansvara för hämnden och inte fadern själv är anmärkningsvärt. Samtidigt har en intim relation mellan honom och Hallgerður antytts; under vintern hade även Sveinbjörn vistats på gården. Som helhet bekräftar berättelsen att Hallgerður giftes bort mot sin vilja.

När dessa två versioner av *Landnámabók* nedtecknades, omkring 300 år efter att historien skall ha utspelat sig, var det välkänt att giftermål mellan så närbesläktade som Sveinbjörn och Hallgerður hade varit otänkbart enligt kanonisk rätt. Den som håller i pennan är nog med att inte fälla domar, men ser det samtidigt som viktigt att händelsen skildras. I författarens samtid kan den ha illustrerat det olyckliga i att gifta bort kvinnor mot deras egen vilja, vilket också var något som gick emot kanonisk rätt som krävde båda parter frivilligt givna samtycke för ett giltigt äktenskap.<sup>251</sup> För oss blottar berättelsen också tidens genusstrukturer, en värld där kvinnans sexualitet var en manlig angelägenhet, och där kvinnan, som resurs och ägodel, måste kontrolleras. Att det går så här långt hör till undantagen.

Gemensamt med de flesta övergrepp, utförda av män, har mordet på Hallgerður emellertid att det är ära som står på spel. Hallgerður har dragit vanära över sin make genom att inte vara till lags. Hon vägrar finna sig i att ha placerats i ett äktenskap hon förmodligen inte har samtyckt till och hon vägrar flytta till det egna hushållet, vilket i princip betyder att hon vägrar underordna sig sin make. Att mordet har med målsmans, i detta fall makens, kontroll över kvinnan att göra understryks i berättel-

251 Detta är för övrigt ett återkommande motiv i islänningasagorna. Se Jenny Jochens, "Consent in marriage: Old Norse law, life, and literature", *Scandinavian studies* 58 (1986) s. 142–176, av samma författare även "Með jákvæði hennar sjálfrar". Consent as signifier in the Old Norse world", i Angilíki E. Laiou (red.), *Consent and coercion to sex and marriage in ancient and medieval societies*, (Washington D.C. 1993) s. 271–289; Bjørn Bandlien, *Å finne den rette. Kjærlighet, individ og samfunn i norrøn middelalder* (Oslo 2001), särskilt kapitel 7, s. 131–165.

sen dels av att hennes far väljer att hålla sig borta, dels av den erotiska laddningen som läggs till i den annars snustorra Landnámabókstexten.

Lagarna behandlar mord på familjemedlemmar och makar. *Grágás* nämner förvisso inte möjligheten att makar dödar varandra, men understryker att samma straff gäller för mord på män och kvinnor, och att en kvinna ska ha samma straff som män för mord.<sup>252</sup> *Jónsbók* är tydligare i sina instruktioner. Att mord på egna familjemedlemmar ansågs vara något oerhört framgår av brottsformuleringen. Den som dödar sin far, sin son, bror, mor eller dotter blir en fredlös (isl. óbótamaðr) förutsatt att han inte är sinnesrubbad (isl. óðr).<sup>253</sup> Det samma gäller mord på maka eller make. *Jónsbók* mildrar straffet även för andra brott begångna under sinnesförvirring, men det är värt att notera att galenskap så direkt kopplas till våld mot föräldrar, barn och makar. I *Jónsbók* har vi även ett slags hemfridsbestämmelse. Det föreskrivs att gärningsmannen av dråp utförda inomhus eller inom gårdens hägn blir fredlös.<sup>254</sup> De av *Landnámabóks* åhörare som kände till dessa lagar förstod allvaret i det brott Hallbjörn gjort sig skyldig till genom mord på den egna hustrun, och i tillägg utfört handlingen inne i svärföräldrarnas hushåll.

Vare sig Hallbjörn eller Tungu-Oddur hade kunnat tygla Hallgerður. Att kvinnans sexualitet stod under manlig kontroll framgår tydligt av lagböckerna. Hade en kvinna olovligen lägrats, det vill säga, utan förmyndares tillåtelse, hade hennes närmaste manlige släkting rätt att döda förövaren. Togs denne på bar gärning men ändå inte hade lyckats genomföra samlag, kunde kvinnans manlige släkting döda honom på plats. Om ett samlag genomförts tidsbestämdes rätten att ta livet av förövaren fram till tiden för nästa Allting.<sup>255</sup> Sexuella relationer som inte sanktionerats av kvinnors förmyndare var i första hand en kränkning av mannens ära och det var också förmyndaren som erhöll böterna. Det är därför inte förvånande att vi i sagalitteraturen hittar exempel på män som lägrar kvinnor i syfte att förolämpa deras manliga släktingar.<sup>256</sup> Vi ska se närmare på hur

252 *Grágás* (1992) s. 246.

253 *Jónsbók* (2004) s. 102.

254 *Jónsbók* (2004) s. 102.

255 *Grágás* (1992) s. 234.

256 Våldtäkt som krigshandling är som bekant fortfarande ett känt fenomen. Om diskussion kring detta i det moderna samhället se t.ex. <http://www.genus.se/meromgenus/teman/krig-och-fred/hur-langt-bar-resolution-1325->

detta framkommer i källmaterialet, men först vänder vi blicken mot hur även kvinnor drabbades av de väpnade konflikter som kännetecknade 1200-talet.

## Våld mot kvinnor

I Íslendingasaga, författaren Sturla Þórðarsons mästerliga skildring av Íslands historia under perioden ca 1120–1264, utspelar sig flera våldsamma sammandrabbningar av större och mindre mått. Från omkring 1220 eskalerade våldet, om man ska förlita sig på källmaterialet, och ändrade karaktär. I det fejdssamhälle som utkristalliserats i islänningasagornas värld uppstod konflikter mestadels på grund av kränkt ära. De utspelade sig vanligtvis mellan två falanger – eller förenklat två släkter med anhängare, och de följde fejdens normer. Detta förändrades alltså under 1200-talet. Under detta slutskede av den så kallade fristatsperioden fördes stora regelrätta strider, med långt fler deltagare än i de konflikter som äger rum i islänningasagorna. I striden vid Örlygsstaðir på norra Island år 1238 deltog exempelvis omkring 3000 män, ditresta från såväl syd-, väst- och nordlandet.<sup>257</sup> De olika falangerna kämpade nu inte endast för sin förlorade heder utan för att i konkurrens med ett litet antal jämbördiga motståndare tillskansa sig herravälde över landet. Med den ändrade makt-situationen kom fejdssamhällets normer ur balans. Det ”nobla” våldet som utspelade sig höggättade män emellan ersätts i *Sturlunga saga* med ett våldsutövande där obehäpnade arbetskarlar och kvinnor kunde falla offer, något som författaren Sturla, sin objektiva stil till trots, förmedlar med viss avsmak.<sup>258</sup> År 1229 attackerades gården Sauðafell på västra Island. Målet var att döda hushållets överhuvud, hövdingen Sturla Sighvatsson, som dock hade blivit varnad och därför åkt därifrån. Kvar hemma fanns hustrun, som endast några dagar tidigare hade fött parets andra barn, hennes mor, arbetsfolk och barn. Väl inne i huset högg förövarna åt alla håll, på vad och vem som än mötte dem. Författarens mycket noggranna och långa beskrivning illustrerar ett ursinnigt – och orättfärdigt – våld. Hustrun hotades men skadades inte fysiskt. Bland de många våldsoffren fanns emellertid fem kvinnor, av dem dog en av sina sår, en fick sina båda

257 Auður G. Magnúsdóttir (2001) s. 27.

258 Den noble hedningen är ett begrepp som myntats av Lars Lönnroth. Se Lars Lönnroth, ”The noble heathen. A theme in the sagas”, *Scandinavian studies*, 41:1 (1969) s. 1–29.

bröst avskurna, tre andra hade skråmor. Samtliga var arbetskvinnor.<sup>259</sup>

Att Sturla väljer att beskriva överfallet i detalj och på ett sätt som vi ännu nästan niohundra år senare berörs av kan, liksom halshuggningen av Hallgerður, bero på att det även i samtiden ansågs som ett synnerligen grovt – och missriktat – våldsutövande. Lika detaljrikt beskriver han den överlagda branden på gården Flugumýri. Särskild tonvikt läggs vid hur våldet drabbade kvinnor och barn. När huset väl var övertänt lyckades husfrun, Gróa, ta sig till dörren. "Det sägs", skriver Sturla: "att Þorsteinn grenja knuffade in Gróa i elden och hon påträffades i förstugan." Sturlas egen dotter, den trettonåriga Ingibjörg, nybliven svärdotter till Gróa, bars ut ur elden, och något tidigare hade Gróas systerson, tio år lyckats ta sig ut. "Pojken hade sprungit ut, hans linkläder stod i lågor omkring honom när han rände ner för ängen (isl. völinn). Han klarade sig till kyrkan."<sup>260</sup>

Ursinnet som kännetecknar händelsen betonas ytterligare när Gróa och hennes artonårige sons kvarlevor bärgades ur ruinerna: "Då bars Ísleifur Gissurarson ut på en sköld, och det fanns inget kvar av honom annat än buken inuti brynjan. Då hittades även Gróas bröst [...]"<sup>261</sup>

Maktkampen skördade alltså såväl kvinnliga offer, barn och arbetsfolk, men det händer också att våld riktas särskilt – och efter övervägande – mot kvinnor. Här är det våld med sexuella undertoner, våldtäkt och kvinnorov som åsyftas.

I forskningen behandlats dessa två brott inte sällan tillsammans, vilket baseras på att kvinnorov och våldtäkt klassificerades under det gemensamma begreppet *raptus* under medeltiden.<sup>262</sup> Enligt Romersk rätt innebär begreppet att med våld föra bort en kvinna mot hennes förmyndares eller målsmans vilja. Ett genomfört samlag var inte nödvändigtvis inkluderat i brottsdefinitionen. Ett kvinnorov sågs med andra ord som stöld av egendom varvid kvinnans målsman blev målsägare.<sup>263</sup> Under kejsar Konstantin (311–337) förvandlades brottet kvinnorov från att ha varit en sak mellan målsägare och förbrytare, till en offentlig rättssak. Det var ett

259 *Sturlunga saga* I, Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason & Kristján Eldjárn (red.) (Reykjavík 1946) s. 326–329.

260 *Sturlunga saga* I, s. 491. I den anlagda branden på Gillastaðir 1228 omkom ett "flickebarn" (meystelpa) emedan husfrun själv drogs ut genom en vägg på det övertända huset. Se *Sturlunga saga* I, s. 323.

261 *Sturlunga saga* I (1946) s. 494.

262 Ekholst (2009) s. 247.

263 James Brundage, *Sex, law and marriage in the middle ages* (Aldershot 2009) s. 63.

brott som kunde bestraffas med döden. Samma straff gällde den kvinna som medverkat till sitt eget bortförande. Kejsar Justinianus (527–565) utökade straffet till att också gälla konfiskering av egendom, men han omdefinierade även *raptus* som sexuellt brott om det utfördes mot ogifta kvinnor, änkor eller nunnor. Denna definition tog Gratianus vara på då han i sitt *Decretum* (ca 1139–1150) utvecklade den kanoniska rättens syn på kvinnorov och våldtäkt. Våldtäkt preciserades av Gratianus som olovligt samlag, som också innebar bortförande av kvinnan. Brottsligt blev en sådan händelse dock endast om det *inte* hade förekommit förhandlingar om äktenskap med kvinnans målsman innan. Definitionsmässigt skulle förbrytelsen inkludera våld, vare sig det var mot kvinnan själv, hennes föräldrar eller målsmän.<sup>264</sup> Från att ha ansetts vara ett egendomsbrott kom våldtäkt under 1100-talet att klassas som våldsbrott mot enskild person. Som brott betraktat skulle våldtäkt bestå av fyra element; våld, bortförande, tvång och genomfört samlag.<sup>265</sup> En viss ambivalens fanns dock kvar. Som våldsbrott betraktat kunde våldtäkt falla under och prövas i civil rätt, men då sexualitet och moral också var ett ämne för kristenrätten, kom våldtäkt att betraktas som fallande under både civilrätt och kristenrätt.<sup>266</sup> Bortförandet av kvinnan betraktades som stöld av egendom och ära, och senare även av kvinnans mödom. Att brottet ansågs vara egendomsbrott och att det innebar ärekränkning för män förklarar emellertid att de enskilda fall som omnämns i sagamaterialet ansågs värda en särskild berättelse.

Samtliga av de isländska lagarna tar upp kvinnorov och olovliga samlag, och genomgående tas brottet upp i de världsliga lagarna. I *Grágás* behandlas bägge förbrytelserna i Giftermålsbalken. Paragraferna om kvinnorov verkar förutsätta bortförandet av ogifta kvinnor. Utgångspunkten är att män rövar bort kvinnor i syfte att gifta sig med dem. Straffet stipuleras till tre års fredlöshet, ett straff som också ska gälla de medhjälpare mannen eventuellt haft.<sup>267</sup> *Grágás* är betydligt noggrannare vad gäller våldtäkt – eller olovligt samlag. Här stipuleras det om allt från kyssar till samlag genom våld. Hade kvinnan blivit vred (isl. reiðisk við), vilket vi

264 Brundage (2009) s. 65.

265 Brundage (2009) s. 66–57.

266 Caroline Dunn, *Stolen women in medieval England. Rape, abduction, and adultery 1100–1500* (Cambridge 2012) s. 3.

267 *Grágás* (1992) s. 132–133.

förmodligen bör tolka som att hon gjort motstånd, och samlaget inte kunnat genomföras blev hon själv målsägare, i andra fall hennes målsman. Denne utgjordes i första hand av hennes make, därefter son, därpå dotter, men i fall ingen av dessa fanns, far eller mor. Påföljderna graderas från tre marks böter för kyss till tre års alternativt livslång fredlöshet. Att lägga en lösdrivarkvinna var dock inte straffbart förutsatt att mannen förnekade brottet.<sup>268</sup> Hon var, i likhet med andra som inte tillhörde ett hushåll, rättslös. Tydligast definieras kvinnorov som stöld av egendom i *Járnsíða*. Togs kvinnor mot sin egen vilja och döttrar mot målsmannens vilja hade förövaren förverkat liv (fred) och egendom. Det hade även den gjort som stulit en kviga eller annan boskap, och – förklaras det i *Járnsíða*, det händer ofta att:

[...] orättrådiga män löper bort med andra mäns hustrur, och för det har många bötat något, andra inget alls. Men då vi tror att förståndiga män anser det vara ett större brott, både mot gud och människor, att stjäla hustrur än att stjäla kvigor, så vill vi att alla ska veta att de som utför sådana förbrytelser har gjort sig till missdådare gentemot kung och karl. De kan dödas ostraffat varhelst de påträffas och de får inte begravas på kyrkogården.<sup>269</sup>

Att kvinnorov i första hand är ett brott mot kvinnornas förmyndare förtydligas i *Jónsbók*. Brottet räknas som rån om bortförandet görs mot målsmannens vilja. Jämförelsen med rån av egendom framstår som tydlig enligt bestämmelsen som stipulerar att den som försvarar sin egendom (isl. *fé*) eller ”hustrur eller frändkvinnor” erhöll statusen sakrosankt.<sup>270</sup>

Jón Viðar Sigurðsson har studerat kvinnoroven som förekommer i *Sturlunga saga*. Under perioden 1160–1242 skildrar compilationen sju kvinnorov, vilket får ses som ett litet antal. Förmodligen var kvinnorov

268 Grágás (1992) s. 124–126.

269 *Járnsíða* (2005) s. 77–78. “[Það hefir og verið oftlega, þó að hvárki sé vel né viðurkvæmilegt,] að óráðvandir menn hafa hlaupið braut með eiginkonum annarra manna og hafa margir firi það litlu bætt en sumir alls öngu. Og með því að vær væntum að öllum *vitrum* mönnum virðist þessi sök meiri, bæði firi *guði* og *mönnum*, að stela eiginkonum manna heldur en kúum eða búí, þá viljum vær að allir menn viti það að þeir menn er slíkum í *oknyttum* verða kenndir sé óbótamenn bæði firi konungi og karli, dræpir og deyddir hvar sem þeir verða staddir og eigi að kirkju græfir.”

270 *Jónsbók* (2004) s. 103.



vanligare i Norge än på Island påpekar Jón Viðar Sigurðsson. I Norge var de politiska konflikterna mer omfattande och hårdare än på Island och kvinnorov har historiskt sett ingått som en del i maktstrider. Kanske är det också detta som förklarar det brev ärkebiskop Øystein Erlendsson skrev omkring 1175.<sup>271</sup> Här görs kvinnorov mycket riktigt till ett brott mot Gud och kyrkans lagar. Det är emellertid värt att notera att i samtliga texter, vare sig det är lagar eller ärkebiskopsbrev, anses missgärningen först och främst vara utförd mot någon annan än kvinnan själv, vare sig det är hennes målsman eller Gud själv. Att kvinnor också ansågs kunna ha bidragit till sitt eget bortförande framgår av Øysteins varnande finger. Brevet avslutas med en uppmaning till kvinnor att låta bli att bidra till illgärningar av detta slag genom anordnandet av fester, deltagande i ting eller andra sammankomster.<sup>272</sup>

De kvinnorov som blir föremål för berättelse i *Sturlunga saga* äger rum i ett geografiskt begränsat område, antingen i Eyjafjörður på norra Island eller på Västfjordarna. Detta varde två landsdelar som främst utgjorde scenen för politiska konflikter under den perioden kvinnoroven skall ägt rum. Det i sig antyder en relation mellan manlig rivalitet och kvinnorov.<sup>273</sup>

Liksom i lagarna skildras kvinnoroven i *Sturlunga saga* utifrån det manliga perspektivet. Fokus ligger på att beskriva vilken vanära kvinnoroven innebär för männen vars kvinnor tagits bort. Om texten granskas framstår det emellertid inte alltid som uppenbart att det är kränkningen av kvinnornas manlige förmyndare som är förövarens huvudsyfte, även om det blir en oundviklig konsekvens. Jón Viðar Sigurðsson framhåller även en annan möjlig anledning till kvinnoroven, nämligen att det förmodligen rådde ett underskott på kvinnor.<sup>274</sup> En antydning till att det kunde finnas konkurrens om kvinnor som också kunde initiera kvinnorov hittar vi i *Sturlu saga*.<sup>275</sup>

271 Jón Viðar Sigurðsson, "Konur og kvennarín á Íslandi á 12. og 13. öld", *Ný saga*, 9:1 (1997) s. 76.

272 *Diplomatarium Islandicum* I, (Köpenhamn, 1857–1876) utg. Jón Sigurðsson, s. 234.

273 Jón Viðar Sigurðsson (1997) s. 76.

274 Jón Viðar Sigurðsson (1997) s. 75.

275 *Sturlu saga* är en del av compilationen *Sturlunga saga*. Sagan kretsar kring hövdingen Sturla Þórðarson och hans väg till makten, vilket bl.a. innebar konflikter med Einar Þorgilsson. Sagan behandlar tiden ca. 1148–83, och den anses ha blivit nedtecknad under perioden 1200–1225. Författaren är okänd. Se Guðrún Nordal, "Sagnarit um innlend efni – Sturlunga saga", i *Íslensk bókmenntasaga I*, (1992) s. 309–344.

I sagan berättas det om prästen Þorgrímur som en höst anlände till hövdingen Einar Þorgilsson och dennes gård Staðarhóll. Med sig hade prästen hustrun Álöf som var: "... mycket vacker kvinna men han var gammal." Under vistelsen verkar en av Einars arbetskarlar, Hallur, fattat tycke för Álöf och, fortsätter vår sagoman; "Han sa att det aldrig skulle få förbli så att en gammal man befläckade en sådan fin kvinna, och han tog henne ifrån honom och hans häst, som hette Máni, den bästa av alla hästar."<sup>276</sup> Þorgrímur tog illa vid sig och fick uppenbarligen inget stöd hos sin värd, Einar, utan gav sig iväg och sökte istället upp dennes antagonist och sagans huvudperson, hövdingen Sturla Þórðarson. Þorgrímur påtalade vilken smälek (isl. ósómi) händelsen hade åsamkat honom, vilket också Sturla medgav. Ändå gick det en lång tid innan det vidtogs åtgärder. Åt en av Sturlas vintergäster uppdrogs det att överfalla Hallur, som skadades illa. Inte förrän då, och av sagan att döma flera månader efter Þorgrímurs nesliga avresa från Staðarhóll, for Álöf tillbaka till maken. Något senare lyckades denne också ta tillbaka hästen varvid ordningen återställdes helt.<sup>277</sup>

Händelsen utgör en av flera kraftmätningar mellan de två hövdingarna Einar och Sturla och det är förmodligen därför den får en plats i sagan. Av Þorgrímurs reaktion framgår brottet som ett angrepp mot mäns ära, den smädelse det innebar att inte kunna försvara sin egendom. Men vare sig prästen eller hustrun var av hög social status, och de omnämns inte igen. Så som kvinnorovet framställs i sagan var Hallurs intention inte primärt att skymfa prästen, utan att även förse sig själv med en kvinna han inte ansåg den äldre mannen förtjäna. Genom att Einar inte befattar sig med kvinnorovet antyds parets ringa sociala position. Det är inte heller förrän Sturla skrider till verket och genom hämnden gör saken till något som berör båda hushållen som hustrun övertalas eller tillåts lämna gården.

De sju antal kvinnorov som beskrivs i *Sturlunga saga* utgör ett magert underlag för analys. Samtliga ska ha förekommit under en period av sjuttioåttio år och, som vi har sett, i ett geografiskt begränsat område. Att anta att det har funnits fler fall är inte särskilt vågat. Enligt Caroline Dunn, som har studerat kvinnorov i medeltidens England, var det till exempel vanligare att kvinnor av låg börd blev bortförda, och dessa kvinnor märks

<sup>276</sup> *Sturlunga saga*, I, s. 78.

<sup>277</sup> *Sturlunga saga* I, s. 78–79.

inte i källmaterialet.<sup>278</sup> Men trots det låga antalet går ett visst mönster att urskilja. Berättelserna i *Sturlunga saga* har det gemensamt att de omtalas när kvinnoroven har betydelse eller vävs in i andra konflikter, dels att de får plats i narrationen för att framhäva männens karaktär snarare än kvinnornas. Att prästen Þorgrímur och hans väna hustru Álof får plats i *Sturlu saga* kan således förklaras med den betydelse bortrövandet har för att belysa sagans egentliga manliga hjälte, Sturla Þórðarson. Samma tendens märks i berättelsen om bortrövandet av prästdottern och prästhustrun Hallgerður Runólfsdóttir omkring år 1170.

Denna gång är det högtstående folk som är inblandade. Inte nog med att Hallgerður själv beskrivs som enastående och vacker, förövaren själv, hövdingen Páll Þórðarson, var också ”den skönaste och ståtligaste av män” (”allra manna vænstr og gerviligastr”). Han kom i samspråk med sin bror Snorri, förtäljer oss författaren, vars förträffliga karaktär och klokhet också framhävs. Páll ”sa att han vill fara till Helgafell och ta bort Hallgerður därifrån, sa sig vilja ha sin brors medverkan i detta.” Det tyckte Snorri skulle vara illa gjort mot så kunniga präster, och att en sådan sak inte skulle tolereras av dem och deras bundsförvanter. Men Páll gav sig inte och Snorri såg sig tvungen att följa med:

Sedan for de, en gedigen flock ... och kom under natten till Helgafell. De gick genast in i huset. Hallgerður togs upp ur sin säng och bars ut men de höll fast Ólafur och prästen Runólfr – han var kraftig och stark.

Snabbt spred sig dessa nyheter, lägger författaren till, och det ansågs att bröderna dragit stor vanära över männen.<sup>279</sup>

I detta fall är det tydligt att bortrövandet skedde i samråd med kvinnan, eller åtminstone med hennes samtycke. Även i detta fall dröjde det ett bra tag innan det blev en rättssak av händelsen. Om sommaren reste Hallgerðurs make och far till Alltinget, dit kom även bröderna, Páll och Snorri. Hallgerður kom tillsammans med dem och uppehöll sig i deras

278 Dunn (2012) s. 3.

279 *Sturlunga saga* I, s. 103–104. ”Síðan fóru þeir eigi allfáir saman ... ok kómu um nótt til Helgafells ok engu þegar inn í skálann. Ok var Hallgerðr tekin upp ór hvílu sinni ok borin út, en Ólafí var haldit ok Rúnólfi presti, – hann var mikill ok sterk.”

bod. På tinget vände sig kvinnans manliga anförvanter till hövdingen Jón Loftsson för stöd och medling. Denne lät i sin tur kalla till sig Hallgerður. Att Hallgerður själv medverkat till bortrövandet framgår av samtalet så som det återges i sagan. Först framhöll Jón det olämpliga i relationen och bad Hallgerður tänka över saken och – fastän hon tyckte sig vara gift under sin status – gå tillbaka till sin make. I gengäld lovade Jón henne sin vänskap och sitt stöd i framtiden – och omvänt om hon inte handlade enligt hans vilja. Hallgerður tog sitt förnuft till fånga, Ólafur tog tillbaka sin hustru och parterna försonades.<sup>280</sup>

De ord som väljs för att beskriva händelsen rör sig uteslutande om den kränkning händelsen innebar för männen. Omgivningens reaktion och hur den skildras kan tolkas som att vanäran har dragits över hushållet i allmänhet, Hallgerðurs make, själva hushållsöverhuvudet, i synnerhet. När han och hennes far sedan vänder sig till Jón Loftsson hänvisar de till "vanära", ett ord medlaren Jón också använder. Det var alltså männens ära som stod på spel. Hushållets överhuvud, som ju ansvarade för hushållsmedlemmarnas säkerhet, hade inte kunnat förhindra detta intrång i hemmet, utan hållits fast tillsammans med svärfadern som, understryker vår författare, var "kraftig och stark". Måhända var äran ytterligare skadad av att kvinnan själv medverkat. Hon hade därmed gjort uppror mot det giftermål hennes far arrangerat åt henne och den make hon tilldelats.

Det finns inga politiska förtecken när det gäller detta fall, alla inblandade är förträffliga personer och det verkar inte ha funnits konflikter mellan hushållen innan händelsen. Här är det istället den förmodligen olyckliga gifta kvinnan själv som är målet, och förövaren en man som hon hellre vill leva i relation med. Det som övertygar henne att gå tillbaka till maken är däremot risken att förlora sin vänskap med Jón Loftsson, landets i särklass mäktigaste hövding. Berättelsen framhäver på så vis både hans maktställning och hans utmärkta medlarkompetens. Inte långt senare fick också Hallgerður anledning att vända sig till Jón för hjälp. Denna gång efter att Sveinn Sturluson rövat bort hennes dotter. Även den konflikt som uppstod till följd av detta lyckades Jón Loftsson

---

280 *Sturlunga saga* I, s. 104.

lösa – som han tyckte bäst, en lösning som “de flesta var nöjda med”.<sup>281</sup> Ännu en gång återställdes ordningen med hjälp av goda män.

Den manliga äran skadas inte enbart av att deras kvinnor förs bort, utan även, och kanske inte minst, av den möjliga sexuella relationen mellan förövaren och kvinnan. När hövdingen Guðmundur dýri rövade bort prästen Bjarni och frillan Þórunn, så ”talade de om att lägga Þórunn i säng hos någon skojare, och göra det mot Björn präst som inte vore mindre skamligt”. På kvällen kom Guðmundurs vän, hövdingen Kolbeinn Tumason, till gården och bad att de inte skulle skada Þórunn ”till hennes brors vanära”.<sup>282</sup> I denna relativt kortfattade berättelse blottläggs inte endast vikten av att kvinnans sexualitet skulle kontrolleras av hennes närmaste manlige släkting, utan också, som kontrast till Guðmundurs egna män, Kolbeinn Tumasons ädla karaktär.

Den högborna Hallgerður Runólfsdóttir medverkade själv när hon fördes bort och tvingades tillbaka till sin make, medan både Þórunn och Álof togs med våld. Det är dock sällan vi får information om kvinnornas syn på bortrövandet. I ett av *Sturlunga sagas* sju kvinnorov anser författaren dock att det är viktigt att förmedla att kvinnan ifråga gjorde motstånd.

Det är nu Sturla Þórðarson som skriver. Omkring 1225 säger han att Ingimundur Jónsson vistades hos hövdingen Sturla Sighvatsson, vår författares kusin. Ingimundur hade, skriver Sturla, friat till Jóreiður Hallsdóttir men hon hade avböjt och hänvisat till att hon inte ville dra undan gods från sin dotter (”vildi eigi ráða fé undan dóttur sinni”). Sturla Sighvatsson och Ingimundur verkar då komma överens om att hämta hem Jóreiður från hennes gård och föra hem henne till Sturla i Sauðafell, vilket de också gjorde. Väl där sökte Sturla övertala Jóreiður att ingå äktenskap med Ingimundur, men då hon nekade och dessutom vägrade äta, lät han följa henne tillbaka. ”Hennes fränder misstuckte storligen det inträffade” avslutar författaren. Året efter medlade biskopen i saken och böter utdömdes.<sup>283</sup> Således blir händelsen en sak män emellan, fastän Jóreiður var änka, svarade för sig själv vid frieriet och drev en egen gård.

281 *Sturlunga saga* I, s. 105. Att författaren Sturla Þórðarson väljer att framhäva att det är Hallvgerður själv som vänder sig till Jón Loftsson när dottern rövas bort kan tolkas på två sätt, dels att det understryker hennes högre ställning i förhållande till maken, dels att dottern inte var hennes och makens gemensamma barn.

282 *Sturlunga saga* I, s. 201.

283 *Sturlunga saga* I, s. 309–311. Se diskussion om detta hos Jón Viðar Sigurðsson (1997) s. 73.

Hennes motstånd ställs dock i positiv dager, och det utrymme hon tillåts ta i sagan kan bero på att dottern hon hänvisar till senare blev författarens hustru. Således hade Sturla ett intresse av att förmedla att svärmodern gått i motvärn, allt enligt hennes egna vittnesbörd.

Även om hövdingar (isl. *goði/goðar*) på något sätt är inblandade i sex av de sju fall som vi träffar på i *Sturlunga saga* är det inte främst maktpolitiska motiv som ligger bakom annat än i två fall. Prästen Bjarni och hans frilla tillhörde anhängarna till Guðmundur dýris antagonist Þorgrímur alikarl. Var syftet att bestraffa honom och kanske samtidigt pressa Þorgrímur? Så sent som omkring 1242 ska Ásbjörn Guðmundsson, anhängare till Þórður kakali, använt en liknande taktik. Ásbjörn skulle på sin överordnades befallning samla styrkor bland bönderna i Steingrímsfjörður. Dessa hade i sin tur hört ryktas om planerna, de hade övergett sina gårdar och gömt sig. I syfte att locka fram dem rövade Ásbjörn bort en av böndernas hustrur, med önskat resultat.

### Att förföra och skända

Lagarnas stränga föreskrifter om kvinnorov antyder, tillsammans med ärkebiskopsbrev och biktregler, att kvinnorov var långt mer vanliga än vad som framkommer i sagalitteraturen. Förmodligen var det också främst ogifta kvinnor som var föremål för kvinnorov. Som vi har sett av de få fall som här har behandlats var orsakerna mindre sällan politiska än personliga. Det finns inte heller anledning att tro att situationen på Island skilde sig avsevärt från övriga Europa. Intressant i sammanhanget är ett brev från påve Nicolaus V till biskop Marcellus i Skálholt. Påven svarar på biskopens anhållan att få viga fem par av hög status trots att de var besläktade i tredje och fjärde led. Påven tillät äktenskapen förutsatt att kvinnorna inte varit "härtagna".<sup>284</sup>

Att det inte alltid finns politiska motiv bakom bortförande av kvinnor stämmer väl överens med den bild Caroline Dunn tecknar i undersökningen av kvinnorov i medeltidens England.<sup>285</sup> Den drivande kraften bakom olovliga samlag och ovälkomna uppvaktanden kan inte heller alltid definieras som politisk även om sådana oftast syftade till att

<sup>284</sup> *Diplomatarium Islandicum* IV, s. 724–725. Begreppet "härtagen" isl. hertekin, används av ärkebiskopen men brukas vanligen inte i inhemska källor.

<sup>285</sup> Dunn, (2012) kap. 3.

förolämpa kvinnans målsman.<sup>286</sup>

Det ryktades att Bárður förförde (isl. *fiðldi*) Þórdís Þorbjarnardóttir skriver *Gísli sagas* författare. Det ogillades starkt av hennes far som hetsade sonen Gísli till handling. Eftersom Bárður vägrade sluta med sina besök dödades han av Gísli.<sup>287</sup> Liknande motiv finns i flera av islänningasagorna, däribland i *Vatnsdæla saga*. Flera dråpförsök och ett antal brutna försoningar blev följderna av Ingólfurs ovälkomna besök till den vackra Valgerður. Att kvinnans sexualitet var knuten till målsmannens ära framgår tydligt när fadern, Óttar, ber Ingólfur upphöra med sina besök: "Óttar [...] talade med Ingólf och bad honom inte göra det som var till skam för dem båda, och han sade sig hellre vilja ge honom kvinnan med heder än att han förförde henne med vanära." Samma språkbruk använder även Ingólfurs far när han, enligt önskan från Óttar, försöker övertala sin son att sluta uppvakta Valgerður: "Varför vill du dra skam över Óttar och vanära hans dotter?"<sup>288</sup> Att avlägga besök och uppvakta kvinnor utan avsikt att gifta sig med dem var en kränkning av målsmannens ära och det krävdes åtgärder för att återupprätta den i omgivningens ögon. Även om besöken inte innebar sexuellt umgänge var ryktena en tillräcklig skam i sig. Efter ett olovligt samlag kunde den ogifta kvinnan inte betraktas som "riktig" jungfru fastän samlaget genomförts med våld. Enligt Gratianus hade våldsmannen kränkt både offret och hennes släkt. Han hade stulit hennes oskuld och därmed tagit något som det var släktens sak att värna om och kontrollera.<sup>289</sup> Av *Grágás* bestämmelser om sexuella brott framgår det att blott intentionen att locka eller lägga en kvinna räckte som brottsbeskrivning och straffet, som tidigare nämnts, allt från tre marker för kyssar till fredlöshet.<sup>290</sup> Det bekräftar samtidigt uppfattning om allvaret i förseelsen, och antyder riskerna för att kvinnans värde på äktenskapsmarknaden minskade.

I *Grágás* framstår det tämligen tydligt att sexuellt umgänge mellan man

286 Med olovliga samlag avses sådana som genomförs utan målsmans samtycke.

287 *Íslensk fornrit IV*, Vestfirðingasögur, Björn K. Þórolfsson & Guðni Jónsson (red.), (Reykjavík 1943) s. 8–7.

288 *Islänningasagorna V* (2014) s. 49.

289 Helle Møller Sigh, *Samtykke og samfund. Kristningen av ægteskabet og retsvirkinger i Danmark c. 1200–1600*, Ph.d-avhandling fra Institut for Kultur og Samfund, Aarhus universitet (Århus 2012), s. 211.

290 *Grágás* (1992) s. 124–125. *Járnsíða* och *Jónsbók* är inte lika explicita i sina brottsbeskrivningar, men sexuella brott bestraffas fortsatt lika hårt.



och kvinna som inte var gifta med varandra var brottsligt fastän kvinnan frivilligt deltagit.<sup>291</sup> Samma tendens finns i *Jónsbók*. En man som lägrat en gift kvinna skulle böta till hennes make, för lägringsmål var det alltid kvinnans målsman eller närmaste manlige arvinge som tog böterna.<sup>292</sup>

Sexuellt umgänge utanför äktenskapet var syndigt enligt kyrkans synsätt. För männen, fäder, bröder och makar, var det också en fråga om kontroll över egendom. I det medeltida samhället var kvinnan en resurs att använda, till exempel i giftermålsförhandlingar. Kvinnlig sexualitet var också knuten till reproduktion och därför var kontrollen över sexualiteten viktig. En avkomma blev genom sin blotta existens en presumtiv arvtagare. Faderskapet var därför viktigt att fastställa, varför det enligt *Grágás* tillåts visst mått av tortyr för att tvinga en kvinna att uppge barnafaderns namn.<sup>293</sup> Talande är att detta är det enda stället i *Grágás* där tortyr (isl. pína) överhuvudtaget omnämns. Kvinnor inledde måhända intima relationer med män, men det var egentligen inte deras sak att bestämma. Det finns emellertid undantag. I *Sturlunga saga* finns flera exempel på änkor som väljer att inleda intima relationer fastän det inte innefattar omgifte och relationerna verkar accepteras av omgivningen.<sup>294</sup>

I det medeltida våldsbejakande samhället blev alla drabbade. Vetenskapsmannen Jón frá Grunnavík, verksam under 1700-talet, beskrev islänningasagornas innehåll i tre ord: "Bændur flugust á." På svenska reduceras detta till de två orden "Bönder slogs." Det är en träffande beskrivning, även för 1200-talets maktstrider, fastän vi då kan tala om regelrätta krigshäror. Vi har också sett att kvinnor och barn föll offer för dödligt våld, kvinnor, även unga sådana, för sexuellt våld. Men deltog de aktivt i våld? Utförde kvinnor överlagda fysiska våldshandlingar? Vi ska nu se på några fall där kvinnor blir direkt inblandade som aktörer i våldsamma situationer.

### **Kvinnor tar till vapen**

De politiska konflikter, väpnade strider och skärmytslingar som utspelade sig i 1200-talets Island drabbade naturligtvis långt fler än de som

291 Se t.ex. *Grágás* (1992) s. 124–125.

292 Se *Jónsbók* (2004) s. 119, 120, 124–125.

293 *Grágás* (1992) s. 129.

294 Se exempelvis Guðný Böðvarsdóttir och hennes sondotter Þórdís Snorradóttir.

sinsemellan stred om ökat maktinnehav och under vissa omständigheter tvingades även kvinnor till direkt deltagande i våldshandlingar. I makens frånvaro skulle hustrun och änkan sköta den dagliga driften av gård och hushåll, ansvar för dess medlemmar och även för dess gäster. När Dufgus Þorleifsson och hans kompanjon Bjarni Árnason behövde maná nar för att värja sig mot sina antagonisterna skickade "Husfru Hallbera alla män i hushållet med dem. Där fanns hennes söner Þorgils och Oddr, huskarlarna Þorkell och Húnbogi, Ásbjörn den blinde och kvinnor".<sup>295</sup> Uppenbarligen hade nöden ingen lag, flocken bestod inte främst av duktiga krigare, men kanske kunde antalet följeslagare avskräcka fienden? Här ser vi emellertid att kvinnor blev inblandade i stridigheterna, inte bara som ansvariga för att skaffa följe åt sina vänner, utan att de också tvingades vara delar av följerna. De kvinnor som husfrun Hallbera skickade iväg var dock högst sannolikt arbetskvinnor; de egna döttrarna, om de nu funnits, hade under alla omständigheter fått stanna hemma. Dock agerar hustrur för att försvara sina makar. När Þórdís Flosadóttir såg hur Hrani Koðránsson gjorde sig redo för att slå till hennes make med piska, lyfte hon armen "inlindad i manteln" och tog slaget.<sup>296</sup> Omkring 1264 sökte Gissur Þorvaldsson skydd från sina förföljare hos Klængur Teitsson och dennes hustru Ásta Andréasdóttir. Gissur stängde in sig i kyrkan och Klængurs män stod framför och gjorde sig klara för strid. När väl fienderna – bröder till Ásta och därmed mågar till Klængur – red in på gårdsplanen var även hon beredd: "Hans hustru Ásta, Andréas dotter, sprang emot sin bror Eyjólfur och slog honom med en stor klubba. Det träffade på kanten av stålhuven men slaget blev inte så kraftigt eftersom brödernas följeslagare tog fast henne."<sup>297</sup>

Här är det, liksom i de flesta exempel från *Sturlunga saga*, i stundens hetta kvinnor får kliva in som aktörer i väpnade konflikter, kvinnor som är lojala mot sina makar. Inget nämns om räfster efter dessa tilldragelser, betydligt mer får vi veta om påföljderna av Þorbjörg Bjarnadóttirs anfall mot hövdingen Sturla Þórðarson.

295 *Sturlunga saga* I, s. 312. Det finns flera exempel på hur hushållets kvinnor, i männens frånvaro, deltar i handgemäng.

296 *Sturlunga saga* I, s. 473.

297 *Sturlunga saga* I, s. 531.

Efter en utdragen arvstvist hade det kallats till försoningsmöte i Reykholt där en av målsägarna, Páll Sölvason, bodde.

Páls hustru Þorbjörg hade ett häftigt temperament, och hon tyckte inte alls om detta käbbel. Hon sprang fram mellan männen med en kniv i handen och högg mot Sturla. Hon siktade mot ögat och sa: 'Varför inte göra dig den lik den du helst vill likna, Oden?' Då tog man fast henne. Hugget kom på kinden och det blev ett stort sår.<sup>298</sup>

Att förestå och råda över ett hushåll innebar husbondens makt över familje- och hushållsmedlemmar, men även ansvar och skyldigheter. Det gäller till exempel ansvar för brott begångna av hushållets medlemmar, som något förenklat kan kategoriseras som arbetsfolk, barn och kvinnor. Efter Þorbjörgs utfall var det därför hennes make Páll och offret självt, Sturla som satte sig ned för att göra upp om saken; "för det är sannos likt att jag och Páll ska försonas om *vår sak*, här behövs ingen annans inblandning."<sup>299</sup> Hustruns övergrepp blev här husbondens ansvar, och uppgörelsen förhandlades fram av två män, målsägaren och hustruns målsman.

Þorbjörgs attack på Sturla utgör något särskilt. Inte nog med att hon lyckas skada honom, hennes make och flera vittnen finns i huset. Þorbjörg överträder de gränser som enligt normerna gäller för hennes kön. Genom att ta till våld – istället för att bevittna de förhandlingar Sturla är där för att diskutera med maken – gör hon sig till åtlöje, vilket egentligen understryks av hur hon, till skillnad från de relativt lugna männen, vankar av och an med kniven. Det hon gör är inte bara okvinnligt utan även ärekränkande för hennes man, som nu avslöjats inte kunna kontrollera sin hustru. Symboliskt sett innebar hennes handlande därför en kränkning av hans manlighet – hans ära, vilket hans motståndare också vet att utnyttja.

Fallet med Þorbjörg utgör ännu ett där de omedelbara omständigheter

298 *Sturlunga saga* I, s. 109. "Þorbjörg, kona Páls, var *grimmúðig* í skapi og líkaði stórilla þóf þetta. Hún hljóp fram milli manna ok hafði kníf í hendi ok lagði til Sturlu og stefndi í augat ok mælti þetta við: 'Hví skal ek eigi gera þik þeim líkastan, er þú vill líkastr vera, – en þar er Óðinn.'"

299 *Sturlunga saga* I, s. 109–110. Min kursiv.

erna tvingar fram åtgärder. Hennes utfall skiljer sig emellertid markant från de exempel vi sett på tidigare. Det finns ingen omedelbar nödsituation. Även om en sammandrabbning mellan de två falangerna vore tänkbar, så har den inte inträffat. Männen ansträngde sig för att behålla freden, Þorbjörg hotade den. Vare sig hon eller maken erhöll respekt för det inträffade. Hennes utfall kunde inte ursäktas och böterna blev skyhöga.

Att förlora kontrollen över känslor och temperament, att ta till vapen eller försvara sitt hem när nöden så bjuder är en sak. Det kvinnliga överlagda våldet finns det däremot ont om i samtidsagorna. I islänningasagorna har vi emellertid exempel på att kvinnors väpnade våld *ansågs* kunna förekomma och att det även kunde urskuldas.<sup>300</sup>

Kvinnor och män skötte olika delar av hushållet och ansvarade för olika uppgifter. Enligt praxis var det förvisso möjligt för kvinnor att träda in i flera av de manligt kodade arbetsområdena, men i övrigt var gränsoverskridningen mellan manligt och kvinnligt tabubelagd. Att verbalt eller i skrift antyda en mans kvinnlighet var belagt med hårda straff.<sup>301</sup> Könens olika roller och gränserna för könsöverskridandet tydliggörs i lagarna.

I *Grágás* giftermålsbalk förbjuds kvinnor ikläda sig byxor, klippa håret kort eller på något annat sätt uppföra sig som en man. Brottet var belagt med "förbaugsgarðr", det vill säga tre års fredlöshet. Samma straff gällde för män som tog på sig kvinnokläder.<sup>302</sup> Detta utnyttjade Guðrún Ósvífursdóttir när hon ville skiljas från sin förste make. Hon fick rådet att sy en kvinnoskjorta till honom och därefter lura honom att ta på sig skjortan, vilket hon också gjorde.<sup>303</sup>

Guðrúns rådgivare var Þórður Ingunnarson, den man hon egentligen ville ha och med vilken hon hade inlett ett förhållande redan under äktenskapet. Liksom hon var han gift med en annan. Hans hustru var

300 Islänningasagorna skildrar som bekant en period långt före nedteckningstiden, och det är följaktligen omöjligt att fastslå att det de skildrar verkligen inträffat. Men, i enlighet med det som framkommit ovan om de källkritiska aspekterna av sagalitteratur och lagar, så bär sagorna om inte annat vittne om att det de berättar om ansågs ha kunnat inträffa. Det finns alltså en igenkänningsfaktor som publiken/läsaren förlikar sig med. De fall som nu kommer att tas upp behöver alltså inte enligt min mening ha inträffat "på riktigt", det räcker att de ansågs värda en berättelse och att motiven bakom, liksom följderna kunde förstås – inte nödvändigtvis förlätas – men förstås av nedtecknarens samtida.

301 Se *Grágás* (1992) s. 273–274.

302 *Grágás* (1992) s. 125. Paragrafen finns i Konungsbók.

303 *ÍF V* Laxdæla saga, s. 94.

Auður, en kvinna som i sagan beskrivs som "vare sig vacker eller ståtlig" till skillnad från Þórður själv, som var "stilig och modig". När Guðrún och Þórður, efter hennes skilsmässa, red till tinget, använde hon ryktena om att hans hustru brukade ikläda sig byxor för att tvinga honom att ta ut skilsmässa. Þórður svarade att det inte hade märkt att hans hustru gjorde. Någon dag senare kom han emellertid på andra tankar och frågade Guðrún vilka följder det blev för en kvinna som "för jämnan gick i byxor som en karl." Guðrún var säker i sitt svar: "Om en kvinna uppträder som en karl", sade Guðrún, "blir det samma påföljd som när en karl går omkring med så öppen halslinning att bröstvårtorna syns. I båda fallen är det skäl nog för skilsmässa" Efter en smula tvekan gick Þórður till Lagberget och förklarade sig vara skild från Auður och orsaken var den att hon gick omkring "i långbyxor med skrevestycke som karlkvinnor" (isl. karlkonur).<sup>304</sup> Hennes två bröder var närvarande och, skriver författaren, de blev förbittrade men höll sig lugna. Omedelbart efter tinget gjorde Þórður boskifte, friade till Guðrún och tid för bröllop fastställdes. Auðurs bröder lät saken bero då de inte ansåg sig ha tillräckligt stöd. Brödernas passivitet tvingade emellertid Auður till handling.

På sommaren efter bröllopet mellan Guðrún och Þórður, passade Auður på när Guðrún och hennes husfolk var på sätern, men Þórður och hans svärfar hemmavid. En dag beordrade hon sin fåravaktare att ha två hästar sadlade till natten, vilket han också gjorde. Före solnedgången steg Auður på hästen, skriver sagaförfattaren, "och nu var hon verkligen klädd i långbyxor." Hon red iväg med fårvaktaren i hälarna, så snabbt att han knappt kunde följa henne. Väl framme vid gården Laugar, där Þórður och Guðrún hade sin gård beordrade hon fårvaktaren att se till hästarna. Därefter gick Auður fram till gården:

Hon gick till dörren som var öppen, vidare in i storstugan och fram till den skåpsäng där Þórð hade sin sovplats. Dörren ditin var stängd men inte reglad. Hon gick upp i sängen där Þórð sov med ansiktet upppåt. Sedan väckte Auð Þórð, som vände sig på sidan när han märkte att någon kommit in. Hon drog sitt kortsvärd och högg till mot Þórð så att han sårades svårt i högra armen och båda bröstvårtorna.

304 *Islänningasagorna*. (2014) s. 49, *ÍFV*, *Laxdæla saga* (1934), s. 95–96.

Hugget var så kraftfullt att kortsvärdet fastnade i sängvirket. Därefter gick Auð ut och bort till hästen, svingade sig upp på den och red hem. Þórð ville rusa upp när han fick såret, men han orkade inte, eftersom blodflödet gjorde honom svag.

Þórðurs svärfar vaknade av tumultet. När han ville ha män att rida efter Auður bad Þórður att han skulle låta bli eftersom ”hon hade gjort vad hon måste.”<sup>305</sup>

Auður skadade sin förra makes båda bröstvårtor och högra arm. ”Såret i bröstet läktes, men armen blev aldrig lika kraftfull igen”, konstaterar vår författare.<sup>306</sup> Symboliskt har Auður kvinnliggjort Þórður, anser litterär turhistorikern Helga Kress. Hans blödande bröstvårtor för tankarna till kvinnors mjölkfyllda bröst. I den högra handen höll mannen dessutom sina svärd, sina vapen, själva sinnebilden för manlighet. Den armen var nu värdelös. Våren efter drucknade Þórður: ”Skeppet slogs i bitar, och kölen kastades i land [...] Þórðs sköld hamnade på den ö som nu heter Skjaldarey.”<sup>307</sup> Om hans svärd sägs däremot inget. Det hade, påpekar Kress, Auður redan eliminerat.<sup>308</sup>

Þórður använde ryktena om Auðurs påstådda manhaftighet som skilsmäsoorsak. Därmed ifrågasattes hennes förmåga att leva upp till de normer som sattes för kvinnors uppträdanden. Men det var inte bara Þórður som kränkte sin hustru. Då bröderna valde att avstå från åtgärder kränktes Auður ytterligare en gång. I männens symboliska frånvaro tvingades hon således ta saken i egna händer och hämnas, och var då ”verklig klädd i långbyxor”.<sup>309</sup> Hon gjorde det hon måste, precis som hennes förre make konstaterade. Det blev ingen rättssak av händelsen, och bröderna var belåtna med Auðurs tilltag. När hon nästa gång uppenbarar sig i sagan är det också hon som för befäl över bröderna, inte tvärtom.

Hämnden var orubbligt förbunden med upprättelsen. Men de lojalitetsband som fanns mellan familjemedlemmar och vänner kunde utlösa

305 *Islänningasagorna*, V, (2014), s. 50–51.

306 *Islänningasagorna* V, (2014) s. 51

307 *Islänningasagorna* V, (2014) s. 52.

308 Helga Kress, ”Kastrasjon eller halshogging: sagalitteraturens drivkraft”, i Helga Kress (red.) *Litteratur og kjønn i Norden: Scandinavian culture in a transcultural context* (Reykjavík 1996).

309 *Islänningasagorna* V, (2014) s. 50.

komplicerade kedjor av dråp och vedergällningar. I ett bilateralt släktskapsystem som kunde ett äktenskap föra med sig komplicerade lojalitetskonflikter. Kvinnor ansågs som gifta fortfarande tillhöra sin egen släkt, men hade samtidigt nya lojalitetsband genom ingifte i en ny släkt. De hade med andra ord dubbla släktskapsband.<sup>310</sup> En kvinna vars make hamnade i konflikt med hennes bröder, far eller andra nära manliga släktingar kunde därför hamna i svåra lojalitetskonflikter. En särskild invecklad sådan finner vi i *Gísli Súrsson's saga*. Här är det Gíslis syster Þórdís som blir huvudperson.

Här finns inte utrymme för att återge hela förhistorian. Låt oss därför börja där Gísli i enlighet med fejdens normer tvingats döda Þórdís make Þorgrímur. Som änka åtog sig nu Þórdís att se till att hämnd utfördes. Hon lierade sig med Börkur, bror till döde maken och stärkte relationen genom att gifta sig med honom. Tillsammans hade de det gemensamma målet att se till att rättvisa skipades efter Þorgrímurs död. Gísli dömdes fredlös men lyckades gömma sig i tretton år, tills Þórdís män hittade och övermannade honom. Men situationen var ytterst komplicerad. Samtliga av Þórdís bröder var döda och hennes son var ung. Därmed fanns det ingen nära manlig släkting som kunde hämnas dråpet på Gísli. Det fick Þórdís själv göra. Under de festligheter som pågick för att fira den lyckade jakten på Gísli kunde Þórdís ta tag i ett svärd. Hon riktade det mot Gíslis mördare och lyckades skada honom, men inte döda. Tumult utbröt och Þórdís blev bryskt tillrättavisad av sin make. Men med Gíslis död sammanföll deras intressen inte längre och Þórdís skilde sig från honom.<sup>311</sup>

Liksom i Auðurs fall agerar Þórdís när hon inte har en mansperson som kan göra det å hennes vägnar. Deras våldshandlingar blir därför förståeliga och berättigade. De förlorar inte i status, de görs inte till åtlöje, så som Þorbjörg Bjarnadóttir som inte kunde besinna sig. Tvärtom, de här kvinnorna utför genomtänkta aktioner, de gör det med lugnet i behåll och erhåller därvid läsarens vördnad. Att strider och dråp däremot inte anses höra till den kvinnliga sfären understryks av att ingen av de två kvinnorna lyckas med sitt uppsåt att döda.

Auður och Þórdís tillhör undantagen i islänningasagorna. Deras historia utgör en spännande och annorlunda berättelse, de har ett un-

310 Närmare om detta se Auður G. Magnúsdóttir (2001) s. 65–61

311 *Íslensk fornrit VII*, Vestfirðingasögur.



derhållningsvärde, vilket ju också ett av syftena med den medeltida litteraturen. För oss är det av mindre betydelse om deras historia är sann eller inte. Av större vikt är att två 1200-tals författare ansåg att de skulle ha kunnat vara sanna, och att de också lyckades framställa dem som troliga. Och visst framgår det av lagmaterialet att kvinnor ansågs fullt kapabla att utföra dråp. *Jónsbók* stipulerar att: "Om en man dödar en man, om det så är en man som dödar en kvinna eller en kvinna en karl så blir denne fredlös."<sup>312</sup> Detta upprepas när det kommer till dråp på familjemedlemmar. Den man som dräper sin hustru och den hustru som dräper sin make är missgärningsmän (*óbótamaðr*) och blir fredlösa.<sup>313</sup> Förtydligandet, som också finns i *Grágás*, nämligen att lagen inte endast gäller män när det kommer till dråp antyder behovet av regelverk kring situationer där kvinnor var inblandade.<sup>314</sup> Vi kan således dra slutsatsen att kvinnor tog till vapen, att de i nödsituationer skred till handling, och att de ingick i följn som presumtivt kunde hamna i fysiska våldssituationer. Det kanske till och med fanns kvinnor som dödade sina makar. Som tidigare påpekats utgör källsituationen emellertid ett uppenbart problem i en studie av detta slag. Kvinnors våld och våld mot kvinnor skildras inte om det inte har en betydelse för huvudhandlingen. I islänningasagornas värld pågår konflikterna män emellan, det är den manliga äran som skändas, och det är männen som gör upp, om än med kvinnorna som ivriga hetserskor. Det är också en litteratur som fokuserar på samhällets övre skikt. I samtidsagorna har konflikterna blivit politiska, maktstrider och politik hörde till den manliga sfären. Huvudfokus ligger på att skildra de män som kämpade sinsemellan, inte hustrurna. Och det våld som säkerligen var vanligen förekommande hos män och kvinnor i de lägre sociala skikten skildras inte. Men i likhet med mord på dem som hörde till samhällets högre skikt, skulle även dessa dömas och förbrytaren bestraffas. Men för 1200-talsförfattaren var de måhända inte värda att föras vidare, de var en del av en vardag i ett samhälle där våld till en viss grad var fullt accepterat.

---

312 *Jónsbók* (2004) s. 101.

313 *Jónsbók* (2004) s. 102.

314 *Grágás* (1992) s. 246.

### Över gränser

I denna artikel har fokus legat på att undersöka hur och i vilka sammanhang våld utfört mot kvinnor, men även av kvinnor mot män, skildras i 1200-talets sagalitteratur och lagar. Inledningsvis framhölls hur kvinnors och mäns roller inom hushållet, men därmed även i samhället, begränsade handlingsutrymmet. Arbetsuppgifter var strikt fördelade mellan könen även om kvinnor i männens frånvaro kunde träda in i deras ställe. Det motsatta var emellertid otänkbart.

Våld mot kvinnor förekommer förhållandevis sällan i de narrativa källorna. Till detta kan finnas flera förklaringar. En är sagalitteraturens fokus på konflikter män emellan, konflikterna inom hushållet skildras ytterst sällan. Det ligger i samtidssagornas natur att berätta om den politiska utvecklingen, men för kvinnor var det politiska handlingsutrymmet begränsat. Det är däremot allmänt accepterat att kvinnor utgjorde en resurs i det politiska rävspelet. Att därför avlägga ovälkomna och otillåtna besök hos ogifta kvinnor innebar både kränkning av kvinnans släkt och en reduktion av kvinnans värde på äktenskapsmarknaden. Antalet kvinnor i samtidssagorna är för få för att vi ska kunna analysera dem som en beståndsdel i den politiska maktkampen. Något bättre är källäget när det gäller otillåtna påhållningar till ogifta kvinnor, men inte heller här är det möjligt att generalisera huruvida dessa uppvaktningar kan ses som en del i en politisk maktkamp. Att överträdelser av detta slag ansågs mycket allvarliga och kränkande framgår tydligt av de vittnesbörd lagmaterialet och sagorna tillsammans erbjuder oss. Det var ett gränsöverskridande som inte kunde ursäktas, det handlade om manlig ära och rån av egendom.

Grovt fysiskt våld mot kvinnor väckte våra författareshavars avsky. Historien om Hallgerður Tungu-Oddsdóttir måste tolkas och förstås i det sammanhang den tillkom. Det är därför möjligt att vi ska se på den som ett moraliskt *exemplum*, ett sätt att framhålla vikten av kvinnans samtycke till sitt eget äktenskapsingående. Författaren idealiserar inte Hallegerður, och han är en man som vet att kvinnan ska underkasta sig sin make. Konsekvenserna av hennes handlande vill han dock inte ursäkta. När berättelsen tecknas ned har lagarna redan förklarat det allvarliga i att döda ens maka, det är ett brott så oerhört att lagstiftaren särskilt poängterar möjligheten att missdådet utförts under sinnesförvirring.

Av ett helt annat slag är det besinningslösa våld som beskrivs av Sturla

Þórðarson i Íslendinga saga, det som drabbar alla, oavsett kön och ålder. Författaren ser tillbaka på händelser som drabbat honom eller hans närstående med hushåll och kan inte dölja sin avsky. Det finns inget rättfärdigande – och han understryker detta med de retoriska verktyg han har till hands: ”Det sägs att Þorsteinn grenja knuffade in Gróa i elden och hon påträffades där i förstugan.”<sup>315</sup> I detta samhälle hade det blivit nödvändigt för kvinnor att ibland delta i följn eller att med fysisk kraft lägga sig i konflikter män emellan. Det finns ingenting som antyder att sådana ingripanden inte accepterades. I *Sturlu saga* togs gästen Einar Ingibjargarson fast av kvinnorna i hushållet när han retat upp en av arbetskarlarna och ombands bestämt ge sig av.<sup>316</sup> I samma saga gör sig däremot Þorsbjörg Bjarnadóttir till åtlöje när hon mitt i männens förhandlingar förklarar kontrollen över sitt temperament och anfaller sagans huvudperson. Som vi varit inne på agerade hon på ett sätt som överskred normerna för kvinnligt beteende, hon togs fast, och förhandlingar fortsatte – männen emellan.

Flertalet berättelser som behandlats i denna artikel har fått sin plats i litteraturen då händelserna på något sätt påverkar huvudhandlingen eller klargör samhällets manliga huvudkaraktärs egenskaper. På ett sätt kan detta också appliceras på de berättelser som skildrar kvinnor som själva tar till vapen. I Auðurs fall understryks egentligen hennes bröders oförmåga att uppträda i egenskap av sitt kön och sin status. Men berättelsen bär på många bottnar. Auður gör det hon måste göra, men hennes agerande förklaras delvis utifrån hennes manhaftighet. Det understryks att hon vare sig är vacker eller ståtlig, hon hade byxor ”som karlkvinnor”. På ett sätt var hon mer man än bröderna och skred till verket som om hon inte hade män i sin närhet. Så som händelserna skildras i sagan erhöll hon sina bröders godkännande och samhällets respekt.

Þórdís Súrsdóttir var däremot eftertraktad som ung och därmed förmodligen vacker. På flera sätt spelar hon urtypen för den kvinnliga hetserskan, som i syfte att uppnå hämnd efter sin makes död går så långt som att låta döda sin egen bror. Det är en tragisk historia som på flera sätt illustrerar det bilaterala släktskapets oundvikliga lojalitetskonflikter, särskilt med hänsyn till kvinnornas position som länkar mellan sin egen

---

315 *Sturlunga saga* I, s. 491.

316 *Sturlunga saga* I, s. 79.

och sin makes släkt. Men även Þórdís agerar i männens frånvaro, fastän den nye maken finns vid hennes sida. Hon utförde sin plikt gentemot sin döde make, deras gemensamma son och den familj hon var ingift i genom att se till att Gísli togs av daga. Genom broderns död, och utan nära manliga släktingar och egna sociala nätverk positionerade hon sig emellertid återigen i sin egen släkt, och hämnades sin bror.

Författaren inger oss aktning för Þórdís, vilket bland annat understryks av hur liten vikt som läggs vid att beskriva hennes nye makes personliga egenskaper. Sagans tragiska hjälte är Gísli Súrsson, och för författaren – och förmodligen hans publik – framstod det som självklart att hans död skulle få efterspel. Den viktiga rollen fick systemen. Genom sitt handlande överskred hon förvisso gränsen för sitt kön, men inte den mellan det som moraliskt kunde förstås som rätt och fel.

De isländska lagarna ger liksom andra lagar uttryck för konflikter och behov av regelverk. I denna artikel har min utgångspunkt varit att lagmaterialets regleringar måste tolkas utifrån den kontext de är tillkomna i och läsas tillsammans med annat narrativt material från samma period. I sagamaterialet skildras t.ex. kvinnors fysiska våldsutövande sällan, men av lagmaterialet kan vi förstå att det förekommit. Genom sagornas författare närmar vi oss synen på våldsutövande, av lagmaterialet kan vi dra slutsatser om lagstiftarnas vilja att reglera kring situationer som uppkommit, eller ansågs kunna uppstå. För att närma oss en förståelse av det samhälle källmaterialet är tillkommit måste olika typer av källmaterial användas parallellt. Här har jag försökt närma mig kvinnor som förövare och som offer för våld i det medeltida Island. Fokus har legat på att urskilja tidens inställning till våldsutövning i allmänhet. I synnerhet har emellertid fokus riktats mot huruvida kvinnors våld ansågs könsöverskridande, och våld mot kvinnor ärekränkande och skamligt. Jag menar att det bedömas som sannolikt att kvinnor utövade våld i högre grad än vad som skildras i sagamaterialet och att deras våldsutövande kunde utifrån särskilda omständigheter ursäktas. Av sagamaterialet framgår att fysiskt våld mot kvinnor, liksom mot barn, ansågs skändligt, men då kvinnor och barn sällan är huvudaktörer i sagamaterialet kan vi förmodligen sluta oss till att försattes i våldsamma situationer i långt fler fall än vad vi utifrån källmaterialet kan informera oss om.

# De oäkta barnens rätt

## Föreställningar om sexualbrott, barn och arv i svensk medeltida lagstiftning

Johan Zaini Bengtsson

Lars Hermanson och Auður Magnúsdóttir beskriver i antologins inledning hur det pågår en förändring av den traditionella bilden av medeltida genuskonstruktioner. I likhet med övriga texter i antologin kommer denna artikel undersöka medeltida sociala maktförhållanden, och mer specifikt förändringar i synen på sexuella brott i relation till oäkta barns materiella arvsrättigheter. Detta genomförs genom att studera svenska lagtexter från 1200- och 1300-talen och sammankoppla förändringarna i den samtida uppfattningen av vad vi idag skulle betrakta som sexualbrott med högmedeltidens politiska och kyrkliga centraliseringsreformer.

Artikeln tolkar de regionala beskrivningarna av oäkta barns arv i ljuset av de växande centraliseringsanspråk som det dåtida Sverige genomgick när lagarna nedtecknades, vilka senare mynnade ut i skapandet av den svenska rättsstaten. Genom att koppla regionala och rikstäckande beskrivningar av sexuella brott till diskussioner om barns rätt till ett materiellt arv, och förklara detta mot bakgrund av 1200- och 1300-talets politiska skiftningar, är intentionen att visa hur förändringar på politisk nivå även ledde till en lagmässig förändring i kvinnors och barns rättigheter.

Det övergripande syftet är således att undersöka den roll omsorgen om oäkta barn och deras materiella arv fyllde i några av de svenska medeltida sexualbrottslagstiftningarna. Genom arvet förmedlades släktens egendomar vidare till nästa generation och enligt kyrkan skulle arv vara förbehållet legitima barn. Men hur såg man i svensk lagstiftning på försörjningen av barn som tillkommit genom olovliga relationer och sexuella övergrepp? Min tes är att detta kan ha skilt sig mellan det dåtida Sveriges olika regioner, beroende på skillnader i landskapens sociala maktstrukturer, samt i takt med en ökande påverkan från samtidens europeiska cen-

traliseringsprocesser.<sup>317</sup> Därför kommer undersökningen att fokusera på tre olika regioners landskapslagar *Äldre Västgötalagen* (1220-tal),<sup>318</sup> *Upplandslagen* (1296),<sup>319</sup> samt *Gutalagen* (ca slutet av 1200-talet till mitten av 1300-talet),<sup>320</sup> tillsammans med en landslag *Magnus Erikssons landslag* (1350).<sup>321</sup> Säkerheten i landskapslagarnas exakta datering varierar, särskilt så för *Gutalagen*, men oavsett datering var de i princip endast giltiga tills de ersattes av *Magnus Erikssons landslag* vid 1300-talets mitt. I praktiken skulle dock landskapslagarna fortsätta att vara normerande under en lång tid därefter.<sup>322</sup> Lagtexterna tillkom under en period, då först den regionala aristokratin, och sedan den svenske kungen allt mer kom att försöka centralisera makten genom att reglera privilegier, markäggande och våldsmonopol med hjälp av lagstiftning.<sup>323</sup> På så sätt är lagtexterna något av det bäst bevarade materialet för att visa den historiska utveckling som slutligen ledde fram till skapandet av Sverige.

Men ett användande av det medeltida lagmaterialet för med sig diverse källkritiska problem. Medan *Magnus Erikssons Landslag* stipulerades av kungen och därför (i princip, om än inte alltid i praktiken) var gällande lag i hela riket, fungerade de regionala landskapslagarna principiellt sett endast som lagböcker, vilka kunde rådfrågas i lagtvister.<sup>324</sup> Dessa fick därför aldrig samma status som landslagen, och det har argumenterats för att lagarna snarare beskrev hur de regionala makthavarna ville att rätten skulle se ut, än att dessa fungerade som gällande lag.<sup>325</sup> Detta tillsammans med bristen på rättegångsprotokoll gör det därför svårt att slutligen avgöra hur vanligt det var att landskapslagarna användes som praktiserad

317 Mer om detta i nästa segment.

318 Åke Holmbäck, & Elias Wessén (red.), *Svenska landskapslagar: tolkade och förklarade för nutidens svenskar. Ser. 5, Äldre västgötalagen, Yngre västgötalagen, Smålandslagens kyrkobalk och Bjärköarätten* (Stockholm 1979).

319 Åke Holmbäck, & Elias Wessén (red.), *Svenska landskapslagar: tolkade och förklarade för nutidens svenskar. Ser. 1, Östgötalagen och Upplandslagen* (Stockholm 1979).

320 Åke Holmbäck, & Elias Wessén (red.), *Svenska landskapslagar: tolkade och förklarade för nutidens svenskar. Ser. 4, Skånelagen och Gutalagen* (Stockholm 1979).

321 *Magnus Erikssons landslag*. (Nord. bokh. (distr.): Stockholm 1962).

322 Christine Ekholst, *För varje brottsling ett straff: föreställningar om kön i de svenska medeltidslagarna* (Stockholm 2009) s. 19.

323 Janken Myrdal, *Det svenska jordbrukets historia [Bd 2], Jordbruket under feodalismen : 1000-1700* (Stockholm: 1999) s. 14.

324 Ekholst (2009) s. 19.

325 Ekholst (2009) s. 20-23.

lag i rättstvister.<sup>326</sup> Men lagarna är oavsett detta intressanta då de bär vittne om ”den rådande samhälleliga maktstrukturen”,<sup>327</sup> för att använda Elsa Sjöholms ord, och ger på så sätt en viktig insikt i attityderna hos de makthavare som låg bakom dem.

### **Framväxten av det medeltida lagmaterialet**

1200-talet var en förändringens period för det som skulle komma att bli Sverige. Ända sedan landets kristnande och den så kallade vikingatidens slut märktes en växande influens från det kontinentala Europa. De väst-europeiska kungamakterna och kyrkan genomgick en stark centraliseringsprocess både politiskt och rättsligt, vilket under 1200- och 1300-talen även kom att märkas inom svensk politik.

Även om de två stora folken i dåtidens Sverige, svear och götar, sedan länge hade haft en formell kung som skulle väljas, eller snarare bekräftas i de olika regionerna, var det i praktiken ofta endast det område närmast kungen som kände av hans direkta inflytande, och stora delar av dåtidens Sverige kom att förbli mer eller mindre autonomt.<sup>328</sup>

När det gällde Västra Götaland, styrdes regionen i dess relationer med övriga Sverige formellt sett av landstinget, det så kallade *alla götars ting*, en folkförsamling där alla fria bönders<sup>329</sup> vilja skulle representeras utåt gentemot kungamakten. Landstinget leddes av en så kallad lagman, vars uppgift var att minnas lagar, stifta nya i mån av behov, men kanske främst att medla i konflikter mellan olika frälsesläkter. Lagmannen hade i praktiken mindre makt när det gällde det regionala styret som dominerades av många mindre härader ledda av var sin lokal storman. Dessa stormän kallades häradshövdingar och hade ofta den reella makten över det lokala tinget, där häradshövdingarna, understödda av häradets samlade stormän

326 Auður Magnúsdóttir, ”Islänningarna och arvsrätten 1264-128”, i Per Andersen, Einar Niemi (red.) *Arverettens handlingsrom: Strategier, relasjoner og historisk utvikling 1100–2000*. Rapporter til det 27. nordiske historikermøte Tromsø 11–14 august 2011. (Speculum Boreale 15, Stamsund 2011). s. 29.

327 Elsa Sjöholm, *Sveriges medeltidslagar: europeisk rättstradition i politisk omvandling* (Stockholm 1988) s. 15.

328 Thomas Lindkvist & Maria Sjöberg (red.), *Det svenska samhället 800-1720: klerkernas och adelns tid*. 4., [rev. och uppdaterade] uppl. (Lund 2013) s. 32f.

329 Det är intressant att notera att *Äldre Västgötalagen* inte gör någon distinktion mellan aristokrati och fria bönder. De kallas bara gemensamt bönder (ex. Ävgl R 1-3.). Detta trots att forskningen visar på en ökad stratifiering av det västgötska samhället under denna tid. Jämför med Lindkvist & Sjöberg (2013) s. 129; 131.



hade den exekutiva makten att leda och döma i olika rättsfall. Lagmannen fyllde först och främst sin västgötska roll när det utbröt konflikter mellan de ledande stormännen, där han i största möjliga mån skulle medla fram en fredlig lösning. För att stärka detta uppdrag instiftades under 1200-talets första hälft (troligtvis under 1220-talet) *Äldre Västgötalagen*, som bland annat för att minska just släktfejder, poängterade att endast den individ som har begått ett brott lagligen kan straffas (snarare än att hela släkter kan anklagas) samt att alla hämndaktioner mot brottslingens släktingar är olagliga och således skall dömas och bötas inför landstinget.<sup>330</sup>

Uppland hade under större delen av 1200-talet motsatt sig kungarnas centraliseringsförsök men kom mot slutet av århundradet att hårdare knytas till kungamakten, vars maktcentrum därefter allt mer koncentrerades till Mälardalen. Till skillnad mot i Västra Götaland, dominerades därefter Upplandsregionen i högre grad av närheten till kungamakten, med en tydligare och stabilare hierarki.<sup>331</sup> Kung Birger Magnusson (r. 1290-1318) och hans ättlingar skulle komma att försöka omforma riket för att efterlikna den kontinentala utvecklingen mot en starkare kungamakt i nära relation med en enhetlig kyrka. År 1296 stadfäste Birger *Upplandslagen* som påverkad av europeiska rättsliga nydaningar betonade kungamaktens auktoritet över stormännen.<sup>332</sup> *Upplandslagen* blev också stilbildande för de många senare landskapslagarna, vilka ofta använde den som mall, dock med en anpassning till de lokala förhållandena.

Till skillnad mot Västergötland och Uppland fanns det på Gotland inget etablerat frälse då ön dominerades av storbönder, vilka samlades i ett gemensamt folkstyre som kallades *Gutatinget*, något som ibland har gjort att Gotland kallats för en "bonderepublik". Gotlänningarna hade en tydlig fientlighet mot icke-gotlänningar såsom svenskar, vilket tydliggörs i att *Gutalagen*, kontinuerligt poängterar olika rättigheter och skyldigheter för gotlänningar, respektive icke-gotlänningar.<sup>333</sup> Gotland hade under flera århundraden en dubbeleggad relation till Sverige och knöt under perioder istället allianser med de tyska Hansastäderna.<sup>334</sup> Till skillnad mot i många andra landskap accepterade gotlänningarna inte heller

330 Lindkvist & Sjöberg (2013) s. 125f.

331 Lindkvist & Sjöberg (2013) s. 46f.

332 Lindkvist & Sjöberg (2013) s. 120.

333 Exempelvis; GL 13 § 4.

334 Lindkvist & Sjöberg (2013) s. 164.

kungens auktoritet angående stridigheter mellan storbönder och skatter betalades en gång om året istället för kontinuerligt, vilket var normen.<sup>335</sup>

Med tiden skulle Magnus Eriksson (r. 1319-1364) fortsätta sina kungliga företrädares ansträngningar för maktkoncentration genom att i början av 1350-talet instifta Sveriges första landsomfattande lag, *Magnus Erikssons Landslag*. Med landslagen kom Magnus Eriksson att bygga på *Upplandslagen* och dess starka betoning på kungamakts juridiska makt, men utöka denna till hela Svealand och Götaland. Istället för att riket skulle fungera som en federation av ett flertal svenska "länder", skulle hela riket inordnas under kungamakten. För att underlätta detta omformades riksrådet, där de olika regionernas lagmän och kyrkans övre skikt skulle fungera som en hjälp för kungen.<sup>336</sup>

## Kyrkans ökade inflytande

Under högmedeltiden nåddes svenska kuster av den katolska kyrkans revitaliseringsprocess, den så kallade gregorianska reformen, där kyrkan efter århundraden av försvagad status kom att ta upp kampen mot Europas politiska styren. Detta för att återta makten över de lokala kyrkorna och få inflytande över kyrko- och familjepolitiken som påvarna ansåg tillhöra den kyrkliga sfären.<sup>337</sup> I till exempel Västergötland och på Gotland hade det sedan kristendomens införande varit tradition att de lokala stormännen tävlade om att resa och förvalta ståtliga kyrkor på sina gårdar (vilket syns i det oproportionerligt stora antal kyrkor som finns i dessa områden). Biskopar och präster valdes ofta ur den egna släkten, så att den lokala kyrkans och stormännens hierarki sammanblandades, vilket den styrkta kyrkan i Rom med reformen försökte motarbeta.<sup>338</sup>

335 Lindkvist & Sjöberg (2013) s. 154.

336 Lindkvist & Sjöberg (2013) s. 48f.

337 Vern L. Bullough. & James A. Brundage (red.), *Handbook of medieval sexuality* (New York 1996) s. 40.

338 Detta försök till åtskiljande av kyrka och stat visade sig bland annat under Skänninge möte 1248, där den katolska kyrkan gav alla svenska präster ett år på sig att separera från sina fruar eller frillor, som enligt traditionen inte behövde leva i celibat. Anledningen till detta mycket hårda krav var att prästernas (och därigenom stormannasläkternas) avkomlingar hade laglig arvsrätt till kyrklig egendom, något som kyrkan inte kunde tåla. Även om celibatkravet var väldigt svårt att genomdriva (det svenska prästerskapet har genom historien aldrig varit helt celibat), så visade den katolska centralkyrkan därigenom framfötterna och krävde att en tydlig separation av kyrkan och det civila samhället. Martin Berntson, Bertil Nilsson & Cecilia Wejryd, *Kyrka i Sverige: introduktion till svensk kyrkohistoria* (Skellefteå 2012) s. 56f.

Den gregorianska reformens version av den kanoniska lagstiftningen var en vidareutveckling av *Gratianus Dekret* från cirka år 1140, vilket organiserade en mängd tidigare kyrkliga lagstiftningar till en enhetlig lag. Denna kom under medeltiden att bli bärande i hela den katolska världen och med den kanoniska lagstiftningen i ryggen strävade kyrkan aktivt efter att överta det juridiska ansvaret för lagstiftning kring relationer.<sup>339</sup>

Den kanoniska lagstiftningen propagerade starkt för det monogama äktenskapets helgd. Dåtidens skandinaver hade, likt större delen av den europeiska befolkningen, en tradition av att kunna skilja sig ifall ett äktenskap inte föll bra ut, och stormän hade för vana att förutom sina fruar, även hålla frillor (bihustrur/ konkubiner) från lägre stående familjer som de ville knyta ekonomiska, politiska eller militära band till.<sup>340</sup> Dessutom var det vanligt att människor ur lägre klasser som inte hade den ekonomiska möjligheten att gifta sig (ofta yngre syskon), ingick olika grader av halvformella partnerskap, liknande dagens samboskap.<sup>341</sup> Men mot dessa relationsmodeller förde kyrkan en egen modell där äktenskapet förstods som ett oupplösligt sakrament mellan två individer, vilket skulle betraktas som giltigt oavsett deras släkts behov och vilja. Som del av sin strävan efter juridisk hegemoni, arbetade kyrkan aktivt för att bekämpa dessa halvlegala relationer.<sup>342</sup> Men en sådan reform var svår att genomdriva, då föräktenskapligt sex med olika partners ofta ansågs som helt naturligt och den kyrkliga inskränkningen tycktes väldigt främmande.<sup>343</sup>

Stor kontrovers röntes även den kanoniska betoningen på äktenskapet som ett förbund mellan två individer där endast parternas frivilligt givna samtycke räckte för att äktenskapet skulle anses giltigt. Detta gick emot en lång europeisk tradition av att familjens giftoman<sup>344</sup> som traditionellt sett innehåft rätten att förhandla om och ge bort den blivande hustrun, med den nya kanoniska lagstiftningen inte längre hade rätt att säga nej till ett giftermål ifall den blivande hustrun insisterade.<sup>345</sup>

På många sätt står landskapslagarna och landslagen som ett testamente

339 James A. Brundage, *Sex, law and marriage in the Middle Ages* (Aldershot 1993) Kap. VII s. 64.

340 För mer om det nordiska frilleväsendet läs Auður Magnúsdóttirs, *Frillor och fruar: politik och samlevnad på Island 1120-1400* (Göteborg 2001) s. 20f; 75.

341 Brundage (1993) kap. VII s. 3f.

342 Brundage (1993) kap. VII s. 1.

343 Bullough & Brundage (1996) s. 40.

344 Giftomannen var ofta fadern, men det kunde även vara modern eller annan nära släkting.

345 Ekholst (2009) s. 202; 226.

över den här tiden av stora lagmässiga förändringar i svenskars sociala relationer. Äktenskapet beskrivs däri som en given norm i enlighet med kanonisk lag och allting annat ansågs avvikande. Men, samtidigt förutsätter lagmaterialet existensen av frillor, vars barns rättigheter behöver klargöras. Den plötsliga explosionen av nedskrivna lagar och deras beskrivning av lagenligt och olagligt sex ger en unik inblick i de svenska medeltida människornas idéer om sexualitet och rätt.

### Sexualbrott i medeltida lagstiftning

Det är viktigt att poängtera att även om de flesta av oss har en välutvecklad förståelse av sexuella brott, märks i det medeltida lagmaterialet de kulturella skillnader som Sverige har genomgått under århundradenas lopp. Istället för att ta utgångspunkt i förövarens brott mot offret såsom är norm idag, centreras den medeltida förståelsen till att reglera under vilka omständigheter förövaren hade skyldighet att kompensera offret beroende på offrets och förövarens relation vid brottstillfället och respektive persons sociala status.

Artikeln kommer att undersöka lagstiftningen kring *lönskaläge* (att ett par hade olovligt sex innan äktenskapet mot målsmannens vilja), *läger* (att en man hade olovligt sex med en kvinna med en lägre social ställning, utan förväntningar om försörjningsstöd), *hor* (otrohet) och våldtäkt. Även om den moderna termen "sexualbrott" inte fanns i det medeltida samhället, och majoriteten av de undersökta handlingarna inte heller betraktas som sexualbrott i dagens Sverige, kommer beskrivningen "sexualbrott" att användas om dessa på grund av brottens sexuella komponent, samt för att göra kontexten mer förståelig.

När det gäller sexualbrott i en större europeisk kontext diskuterar den amerikanska historikern Ruth Mazo Karras i sin för fältet centrala bok, *Sexuality in Medieval Europe* (2005),<sup>346</sup> de europeiska lägringslagstiftningarna och poängterar att dessa i väldigt hög grad representerade elitens behov av lagstiftning kring olovligt sex, snarare än den vanliga befolkningens. Medan aristokratins skrifter lyfter fram sexuella dygder som jungfruskap var föräktenskapligt sex snarare normen hos bondebefolkningen.<sup>347</sup> I exempelvis England var giftermålet ofta en så stor ekonomisk

<sup>346</sup> Ruth Mazo Karras, *Sexuality in Medieval Europe: doing unto others* (New York 2005).

<sup>347</sup> Karras (2005) s. 88.

börda att det inte var ovanligt att endast den äldsta i syskonskaran hade råd att gifta sig, och gärna först i samband med en graviditet. De andra syskonen fick nöja sig med enklare former av relationer där kraven på ekonomiskt utbyte inte var lika starka.<sup>348</sup>

Den bok som ligger närmast denna undersökning i material och ansats, är Christine Ekholsts *För varje brottsling ett straff* (2009), i vilken hon diskuterar de svenska medeltida lagstiftningarnas syn på manligt och kvinnligt. Hon utgår från frågan om hur det kommer sig att kvinnor och män dömdes olika för ett brott även när lagen specificerade dödsstraff åt båda könen. Ekholst belyser därmed dåtida genuskonstruktioner kring kvinnligt och manligt beteende och undersöker när och varför lagstiftningen gick från att i straffsatser betrakta en kvinnas far eller man som hennes förmyndare till att hon själv ansågs vara ansvarig för sina brott.

Hon drar slutsatsen att utvecklingen av lagstiftningens ackumulerande krav på kvinnlig arvsrätt var del av den svenska statens framväxande roll, men att den växande kvinnliga arvsrätten också berodde på ett ökat inflytande från kanonisk lagstiftning och dess betoning på individuell, snarare än familjebaserad skuld. Att till exempel en förmyndare skulle bestraffas med döden för ett brott hans dotter eller fru gjort sig skyldiga till verkade ha tett sig allt mer orimligt.<sup>349</sup>

Ekholst diskuterar i likhet med denna artikel även det medeltida Sveriges sexualbrottslagstiftningar, där hon betonar den patriarkala ordningen i lagarna och argumenterar för att sexualbrotten ofta beskrevs som begångna av en man gentemot en annan, snarare än mot det kvinnliga offret. Kvinnan kan, enligt Ekholst, enklast förstås som ett mellanled i det sexuella brottet. Exempelvis visar lagtexterna på en syn där olovligt sex med en ung kvinna ofta räknades som ett brott mot hennes far (eller annan giftoman) snarare än mot henne själv. Ekholst poängterar att anklagelser om lägersmål, olovligt sex med en gift kvinna, ofta fungerade som en familjekontroll där en anklagad kvinnas familj hotade att dra in sitt arv till henne ifall hon inte gav upp en partner som de inte accepterade.<sup>350</sup>

Till skillnad mot Ekholst kommer denna artikel inte att fokusera direkt på hur lagtexterna konstruerade genusnormer, utan snarare belysa

348 Karras (2005) s. 96f.

349 Ekholst (2009) s. 271; 273.

350 Ekholst (2009) s. 225-27.

den roll sexuella brotts lagliga påföljder, ofta i form av arv, hade i att säkra oäkta barns och släkters stabilitet och framtid.

När det gäller arvets roll lyfter Christer Winberg fram detta ur en socioekonomisk vinkel i sin bok *Grenverket* (1985) och diskuterar hur man bäst bör förstå det medeltida samhällets familjesystem och den centrala roll som arvet spelade i detta.<sup>351</sup> Historieforskningen har enligt Winberg länge dominerats av en tolkningsmodell där den medeltida slakten, eller ätten, förståtts som patrilinejär. Förenklat beskrivet skulle denna syn kunna summeras på så vis att släkter bestod av en hierarkisk ordning av män där egendom och makt ärvdes av män i en generationskedja från farfar till far, från far till son och från äldre till yngre broder. Med en sådan förståelse av familjer, påverkar kvinnor i stort sett endast genom hur stor del av den släktägda egendomen de bortför eller tillför.<sup>352</sup>

I sin analys tar Winberg istället utgångspunkt i David Gaunts socialantropologiskt färgade diskussion av släkt, eller *kindred*, vilket Winberg över-sätter till släktkrets, eller mer specifikt, bilateral släktkrets. Grundtanken i detta är att släktsystem alltid tar utgångspunkt i den egna personen genom att en person inte helt och hållet delar släkt med någon annan än sina syskon, utan har delvis samma, men också delvis olika släkt som sina föräldrar, sina barn och sina kusiner. I mångt och mycket är det här en släktskapsförståelse som ligger väldigt nära den moderna svenska idén om kärnfamiljer.<sup>353</sup>

I den medeltida bördsrätten, genom vilken släktingars rätt till att arva egendom lagstadgades, förutsattes det att arvtagaren var den närmaste släktingen (i ett väldigt sammansatt turordningssystem). Släktskapet innebar också en förköpsrätt till släktjord, så att en person inte enkelt kunde sälja av egendom till utomstående, utan att först ha försökt sälja den till sin släkt för ett lägre, skäligt pris (*justum pretium*). Släktens arvsrätt innebar dock inte nödvändigtvis att den jord som en person gav i arv eller sålde till slakten, behövde vara samma jord som hon själv hade ärvt, utan snarare låg betoningen på att jorden var likartad eller högre, både i fråga om kvalité och omfattning.<sup>354</sup>

Winberg poängterar att även om kvinnor stod efter män i arvslagarna

351 Christer Winberg, *Grenverket: studier rörande jord, släktskapssystem och ståndsprivilegier* (Stockholm 1985).

352 Winberg (1985) s. 11-14.

353 Winberg (1985) s. 14-19.

354 Winberg (1985) s. 10.

var det inte ovanligt att kvinnor levde längre än män och därför ärvde stora egendomar. Föräldraarvet spelade även mindre roll för kvinnor än för män, då de ofta kunde föra med sig egendom av större värde som hemgift vid giftermål. Därigenom kunde en storasyster trots lagen, ”ärva” mer av sina föräldrar än en lillebror.<sup>355</sup> Dessutom förde kvinnor i många fall stora egendomar från en släkt till en annan. Om till exempel en kvinnas man och barn dött (i den ordningen), ärvde hon mannen och förde med sig hans egendomar in i nästa äktenskap genom ett bakarv.<sup>356</sup>

Bördsrättens betydelse gav ett stort genomslag i de medeltida lagtexterna där stor vikt lades vid att etablera och rangordna släktskap, vilket är någonting som jag hävdar även påverkade förståelsen av de sexuella brotten. I likhet med Winbergs analys fokuserar denna artikel (som tidigare nämnts) till stor del på de materiella aspekterna av sexualbrottslagstiftningen, med ett tydligt barn- och arvsperspektiv, för att därigenom bidra med en lite annorlunda infallsvinkel på bilden av sexuella brott i de medeltida lagstiftningarna.<sup>357</sup>

### Sexualbrottslagstiftningens utgångspunkter

Här är tesen att sexualbrottslagstiftningen inte främst tog sin utgångspunkt i moraliska omdömen (eller kyrkligt inflytande) utan i materiella behov. Lagtexterna fokuserade enligt mig på att säkerställa oäkta (ofta ättborna) barns socioekonomiska framtid genom en försäkran av ett så gott arv som möjligt. Detta förändrades dock med tidens gång, under inflytande av de kontinentala centraliseringsströmningarna.

### Horsbarn och lönskaläge

Ärvidabalken börjar med giftermål, ty alltid kommer en av två, man av man, den ene efter den andre. Aldrig komma två tillsamman, som icke skola skiljas omsider; den ene går bort, och den andre lever kvar. Med avkomma av man och hustru börjar allt arv.<sup>358</sup>

<sup>355</sup> Winberg (1985) s. 23.

<sup>356</sup> Winberg (1985) s. 24f.

<sup>357</sup> För mer om de svenska lagstiftningarna och arvsrätt, rekommenderar jag Elsa Sjöholms klassiska, (om än kontroversiella) *Sveriges Medeltidslagar* s. 46f. Den för även en god diskussion om inflytandet från romersk och europeisk rätt på svensk lagstiftning i kapitel 4.

<sup>358</sup> UL Å 1.



Gång på gång visar lagtexterna att det lagligen genomgångna giftermålet var grundbulten i synen på en giltig relation. Men äktenskapet förstods inte som det romantiska förbund det är i dag, utan lagtexterna betonade snarare starkt att två människor och deras familjer bands till varandra för att öka deras ekonomiska och sociala trygghet. Detta syns till exempel i traditionen att de två nygifta skulle ge varandra en hemgift<sup>359</sup> i samband med deras bröllop, ofta i form av en jämbördig mängd brukbar jord, vilken gemensamt skulle vara paret och deras framtida barn till godo.<sup>360</sup>

När det gäller de individuella lagtexterna är *Äldre Västgötalagen* den äldsta och måhända minst genomarbetade av landskapslagarna, vilket visar sig i att dess lagstiftning ofta kan vara den svåraste att uttyda. Detta märks inte minst i förhållande till dess lagar kring lägersmål, alltså otillåtet sex. Kategorin lägersmål kan i *Äldre Västgötalagen* i praktiken delas upp i två underkategorier, sex mellan ett par som har förlovat sig, så kallat lönskaläge, samt sex med en trälkvinna eller lägring. Även om dessa kategorier diskuterades omlott ter det sig tydligt att dessa förstods olika.

Lönskaläge beskriver *Äldre Västgötalagen* som något mindre allvarligt. Istället för att diskutera straffet för brottet betonar lagen snarare hur enkelt det är att undkomma detta, så länge parterna tar sitt förnuft till fånga och väljer att gifta sig snarast. Omständigheterna spelar mindre roll. Oavsett ifall det rör sig om ett ungt par som är förlovade, ett äldre par där kvinnan är änka eller att paret har haft olovligt sex, har dessa alltid möjlighet att undkomma lönskalägesmålet genom att vid något tillfälle gifta sig.<sup>361</sup>

Men det blir samtidigt intressant att fråga sig under vilka omständigheter lönskaläge ansågs vara viktigt att ta till ting enligt lagen. ”Lägger sig en man hos en kvinna, får barn med henne, det är laggift hustrus barn, om han fäster och får henne sedan enligt lag”.<sup>362</sup> I det medeltida samhället var olovligt sex i de allra flesta fall svårt att bevisa, för att inte säga onödigt att anmäla, om inte just ett barn blivit till vars ekonomiska framtid behövdes säkerställas.<sup>363</sup>

359 Alternativt en morgongåva, vängåva eller *hogsl*. Namnen skiljde sig i de olika regionerna, men essensen låg i att parterna ekonomisk förband sig till att sörja varandra i en ekonomisk union.

360 UL Å 4.

361 VgL 1 Å 8 § 3.

362 VgL 1 Å 8 § 3.

363 Karras (2005) s. 96f.

Oäkta barn som tillkommit mellan ogifta parter kunde enligt lagen alltid få en fullkomlig status som giftebarn med full rätt till både moder- och fädernearv även om det var fött innan äktenskapet. Men i fall föräldrarna inte ville gifta sig, poängterar *Äldre Västgötalagen* att barnet gick miste om sin rätt till fädernearv, och att barnet skulle räknas som frillobarn. *Äldre Västgötalagen* står på så sätt väldigt nära den kanoniska premieringen av äktenskapet<sup>364</sup> till skillnad mot de andra undersökta lagtexterna där barn oftast hade rätt till något slags arv av sin fader (som en fortsatt läsning kommer visa). Med Västergötlands närmare kontakter med Danmark och Norge, kan detta tyda på att Västergötland och dess stormän snabbare kom att påverkas av förändringarna på kontinenten där den kanoniska rätten aktivt propagerade för en särställning av giftas rätt gentemot halvlegala relationer, såsom det i Norden vanliga frilloväsendet.<sup>365</sup>

Även när det gäller lägring, alltså olovligt sex med en underordnad, framstår de västgötska förhållandena tydligt. Till skillnad mot i lönskalägeslagstiftning nämns här inte möjligheten att barnet genom att parterna gifter sig kan få rätt till fullt status som giftebarn med ett fädernearv, utan lägersmål beskrivs istället som olovligt sex mellan en ättboren man och en kvinnlig träl, där böter skall betalas till hennes ägare för förlorad arbetstid under graviditet och småbarnstiden.<sup>366</sup> Inom Västergötlands konfliktfyllda samhällsstruktur, präglad av rivaliserande stormän, sågs måhända barn till en trälkvinna inte automatisk som en tillgång.<sup>367</sup> Dock öppnar lagen för en möjlighet, där en man som ville ättleda sitt barn med en trälkvinna och alltså ta in barnet i sin släkt hade möjlighet att göra detta efter en lösen till ägaren.<sup>368</sup> Även om så inte var fallet, betonar lagen att den ättborne mannen trots allt har ett försörjningskrav för trälkvinnan och barnet tills dess att hon är kapabel att återigen arbeta utan att hon konstant måste se efter barnet.<sup>369</sup>

364 VgL 1 Å 8 § 3.

365 Stycket är, i alla fall dess moderna översättning av Holmbäck och Wessén, lite tvedigt, och skulle kunna tolkas som att i fall där en man först gifter sig med en kvinna, för att därefter separera från henne, och trots detta får barn med henne, berövar barnet rätt till fädernesarv. VgL 1 Å 8 § 3.

366 VgL 1 G 6 § 3.

367 En liknande tendens såg Karras i samtida engelska lagstiftning kring legerwite/ leyrwite. Även där betonades den socioekonomiska bördan trälkvinnans barn skulle innebära. Karras (2005) s. 96.

368 VgL Å 22.

369 VgL G 6 § 3.

Närheten till kanonisk lagstiftning syns även i *Äldre Västgötalagens* behandling av barn födda i hor, alltså att en eller båda föräldrarna varit otrogna (enkelt/ dubbelt hor). Trots att lagen avser skydda den gifta kvinnan och hennes barns arv genom betonandet att endast hennes man och inte dennes släkt har rätt att anklaga om otrohet efter mannens död (för att därigenom vinna rätt till arvet), hävdar lagtexten att ifall en man är otrogen så har det barn som kommer därav inte rätt till arv av sin far.<sup>370</sup> På så sätt premierar lagen mannens eventuella giftebarn och ligger även på detta sätt nära kanonisk rätt.<sup>371</sup> Lagstiftningen emot släktens ingripanderätt visar också att den baserades på en förståelse om bilateral släktskapskrets, där endast den närmaste kärnfamiljen hade rätt att avgöra familjekonflikter och att mer avlägsen släkt inte hade någon lagbunden rätt till påverkan.<sup>372</sup>

När det gäller den östsvenska *Upplandslagen* och dess lönskalägeslagstiftning visar den på stora likheter med *Äldre Västgötalagen*. Precis som där kan alla oäkta barn födda till följd av föräktenskapligt sex få giftebarnsstatus genom att paret gifter sig. Dock går *Upplandslagen* längre och betonar att detta gäller även om föräldrarna varit gifta med någon annan emellan.<sup>373</sup> Här framstår bilden att lönskalägeslagarna främst är till för att skydda barnens ekonomiska framtid genom att ifall parterna inte gifter sig, trots att kvinnan är med barn, har kvinnan ändå rätt till en ersättning av mannen som ska försörja kvinnan och barnet.<sup>374</sup> Om det skulle vara så att mannen inte vill erkänna barnet, skriver lagen att kvinnan kan ta honom till tinget, så att han där kan dömas, och ifall han döms blir han förutom den ersättning han annars skulle ha betalt för barnets och mammans uppehälle, även tvungen att erkänna sitt barns rätt till fullt fädernearv. Detta innebär att frillor, som i *Äldre Västgötalagen* inte fick något rättsligt skydd för deras barn, härigenom fick möjlighet att utkräva ekonomisk kompensation av män som inte längre ville veta av dem, samt att frillornas barn också kunde få rätt till faderns namn och arv.<sup>375</sup>

370 VgL 1 Ä 8 § 1; 8 § 3.

371 Men vad som händer ifall mannen anklagar kvinnan för otrohet, och menar att ett av hennes barn inte är hans, framgår tyvärr inte av lagstiftningen.

372 Därmed inte sagt att sådant familjetryck inte skulle kunna ske ändå.

373 UL Ä 18.

374 UL Ä 22 § 1.

375 UL Ä 23.

Svårare tycks det enligt *Upplandslagen* ha varit ifall en kvinna inte blev gravid genom sitt olovliga sex. Då beskrivs det att en kvinna som tar en man emot sina föräldrars vilja, avskriver sig sin rätt till sitt eget föräldraarv om det inte är så att föräldrarna förlåter henne. Dock poängterar lagen att endast föräldrarna och inte släkten har makt att frånta och återge arvsrätt.<sup>376</sup> Detta tyder på att *Upplandslagen* i likhet *Äldre Västgötalagen* tog utgångspunkt i den bilaterala släktskapskretsen, där den nära familjens band och relation spelade större roll än släktens heder och åsikter.

Till skillnad mot *Äldre Västgötalagen* särskildes inte ättborna och trälars grundläggande rättigheter vid lägersmål i *Upplandslagen*.<sup>377</sup> Istället betonar den kontinuerligt att i fall där en fri och en träl gifter sig så skall barnen och trälen lyftas ur sin ofria status och få status som fri med full arvsrätt. *Upplandslagen* fungerar på så sätt som en föregångare till Magnus Erikssons senare illegaliserande av trälldom (i Skara Stadga 1335)<sup>378</sup> genom att stipulera att alla barn, oavsett föräldrarnas inbördes status, skall vara fria.<sup>379</sup>

I arbetet med att framställa *Magnus Erikssons landslag* användes *Upplandslagen* som förebild, vilket syns i dess lönskalägeslagstiftning. I likhet med både *Upplandslagen* och *Äldre Västgötalagen* förstås lönskaläge som ett smärre brott, som helst inte bör anmälas i onödan. ”Nu får man icke skylla någon för lönskaläge, om han ej är tagen på bar gärning eller barn bär vittne”.<sup>380</sup> Olovligt sex mellan fästman och fästmö var tyst accepterat, såvida det inte blev offentliggjort och formade en skandal, eller troligare, att fästmön blev gravid, och fästmannen tvekade inför att gifta sig och försörja barnet. I likhet med de andra undersökta lagstiftningarna, kunde lönskabrottet enkelt botas genom att paret gifte sig, och på så sätt försäkra barnen full arvsrätt.<sup>381</sup>

*Magnus Erikssons Landslag* har till skillnad mot *Äldre Västgötalagen* ingen lägermålslagstiftning, alltså en specifik lagstiftning för olovligt sex med

---

376 UL Å 1 § 2.

377 UL Å 22.

378 Lindkvist & Sjöberg (2013) s. 105.

379 UL Å 19.

380 MEL Å 15.

381 MEL G 2 § 5.

personer ur samhällets lägre sociala skikt.<sup>382</sup> Med sin riksenande lagstiftning försökte Magnus Eriksson centralisera makten till kungahuset, genom att minska stormännens privilegier.<sup>383</sup> Med kungens tidigare förbud mot trälldomen på 1330-talet, försvann även behovet av speciella lagar för olovligt sex med trälar och dessa barns rättigheter utjämnades därmed.

Till skillnad mot *Upplandslagen* och *Äldre Västgötalagen* öppnar dock inte *Magnus Erikssons landslag* för möjligheten att ett barn kan ättledas, alltså lyftas ifrån sin frillobarnsstatus, med en full rätt till fädernearv. Istället stipulerar lagen att föräldrarna har omvårdnadsplikt. För modern tills dess att barnet är tre år. För fadern tills dess att barnet är 7 år och med sin "övermages"-status, räknades som halvmyndigt.<sup>384</sup> Istället för att lagstadga minimikravet på vad föräldrarna kan förväntas göra för att försörja ett frillobarn, betonas istället gränsen för vad som *tillåts* att göras för ett frillobarn. Medan det i *Magnus Erikssons landslags* ärvdabalk beskrivs att ifall en man har både giftebarn och frillobarn, och giftebarnen skall ärva egendom till värde av sex marker eller mer, så har frillobarnen endast rätt till hälften, oavsett antal barn på endera sidan. Vidare skriver ärvdabalken att ifall arvet för giftebarnen blir mindre än sex marker, vilket i lagen ter sig som det vanligaste, får i sin tur frillobarnen inte något som helst lagstadgat fädernearv, en tydlig inskränkning gentemot *Upplandslagen*.<sup>385</sup>

*Magnus Erikssons landslag* går även hårt åt mot barn födda i hor. "Avlar någon barn i hordom, [...] de barnen äro skilda från alla arv".<sup>386</sup> På dessa sätt inskränkte landslagen hårdare barns rättigheter när dessa var illegitima och kom således att starkare följa den kanoniska betoningen på helgden i det monogama äktenskapet (och den europeiska utvecklingen) genom att till skillnad mot den äldre *Upplandslagen* tydligt särskilja mellan rättigheterna hos giftebarn och barn födda utanför äktenskapet.

Den gotländska *Gutalagen* skiljer sig tydligt ifrån de fastländska lagstiftningarna, genom att hela tiden behandla gotlänningar separat ifrån icke-gotlänningar (däribland svear och götar), där brott mot gotlänning-

382 En annan möjlig tolkning är att det rör sig om en språklig skillnad mellan Öst- och Västsverige, där väst särskilde mellan lönskaläge och lägring, men öst inte gjorde det. Det ena utesluter dock inte det andra.

383 MEL Kg.

384 MEL Å 16.

385 Mödernearvet är dock oförändrat.

386 MEL Å 18.

ar behandlas allvarligare och med större böter än mot icke-gotlänningar. Gotland beskrivs till skillnad mot Västergötland och Upplandsregionen vara utan tydligt frälse. Istället framstår alla gotlänningar såsom en social elit gentemot andra folk i lagen. *Gutalagens* sexualbrottslagstiftning särskiljer sig också emot de fastländska genom att den bland annat behandlar olovligt sex mycket hårdare.

Om en man blir tagen på bar gärning tillsammans med gotländsk kvinna, som är ogift, då må man sätta honom i stock och hålla honom fången i tre dygn och sända bud till hans fränder. De löse hans hand eller fot med sex marker silver, eller ock låte han avhugga dem, om han ej förmår lösa dem.<sup>387</sup>

Här syns ingen förståelse för att par kan ha samlag före äktenskapet, utan det olovliga samlaget beskrivs istället som ett allvarligt brott emot giftomannen, med potentiellt dödliga rättsföljder. Även i frågan om hor, enkelt eller dubbelt, behandlar *Gutalagen* de inblandade hårt med svåra böter till följd. Trots att Gotland formellt ingick i Sverige, tycks det rättsliga avståndet till de uppländska och västgötska samhällsstrukturerna vara stort och till skillnad mot dessas lagar sätts giftomannens vilja och familjens heder här i centrum. Detta skulle kunna tyda på att de sociala och legala skiftningar som skedde i samhället, där kungamaktens centraliseringsprocess stödd av den kanoniska reformen inte hade hunnit få samma kraft på Gotland och att giftomannens vilja (snarare än dotterns), liksom i äldre europeisk lagstiftning här betonades starkare.<sup>388</sup>

Men, trots att *Gutalagen* i likhet med de andra lagarna premierar äktenskapet före andra relationer innebar inte detta en inskränkning av barns rättigheter när de var födda i lönskaläge eller hor. Till skillnad mot *Magnus Erikssons Landslag* fastslår *Gutalagen* att ett barn fött utanför äktenskapet av två gotländska föräldrar har rätt att ifrågasätta sin beteckning som oäkta och ta del av sitt fädernearv även om barnet har syskon födda inom ett äktenskap.<sup>389</sup> Likaså fastslår lagen att ifall en man,

---

387 GL 20a § 15.

388 Ekholst (2009) s. 202; 226.

389 GL 20 § 14.

gotländsk eller inte, får oäkta barn med en icke gotländsk kvinna, så är han lagligen skyldig att ta hand om sina barn tills dess att de blir vuxna. Om den andra parten eller barnen inte skulle vilja detta, avkräver lagen mannen att han ger sina barn 3 mark var i underhåll, samt förser dem med diverse ägodelar som de ansågs behöva för sitt uppehälle. Om mannen inte skulle vilja kännas vid sitt barn, kan han enligt gotländsk lag bli dömd till att betala *hogs*, motsvarigheten till en morgongåva/hemgift som skulle försörja den nyblivna mamman. Dessa ekonomiska rättigheter mer än dubblades till åtta marker ifall det rörde sig om en gotländsk kvinna som fått oäkta barn med en ickegotlänning, måhända eftersom fadern skulle kunna tänkas vilja lämna Gotland för att därmed slippa ta ansvar för barnet.<sup>390</sup>

Eftersom *Gutalagen* inte tydligt särskiljer mellan olika sorters barn födda utanför ett äktenskap, utan behandlar dessa lika, innebär detta att det inte fanns någon principiell anledning till varför ett barn fött i hor inte skulle kunna ättledas, och särskilt så om barnet kunde visa på gotländskt blod i tre generationer så att horsbarn, i alla fall i princip, skulle kunna ha samma ekonomiska rättigheter som andra barn. Detta skulle i så fall i sin tur visa på en stor skillnad gentemot de fastländska lagarna och vara en klar indikation på en annorlunda samhällsstruktur och ett mindre europeiskt och kanoniskt inflytande på den gotländska lagstiftningen.

### Den gemensamma förståelsen av olovligt sex

Lagarna försöker ofta tydliggöra mellan olika sorters legitima, halvlegitima och illegitima barns rättigheter.<sup>391</sup> Lagtexterna beskriver giftebarn, frillobarn, barn ur lönskaläge och horsbarn med olika rättigheter för varje kategori. Barn födda inom ett äktenskap skulle enligt de olika lagarna alltid ha full arvsrätt. När det gällde frillo- och lönskalägesbarn hade de endast en automatisk rätt till modernearv och inte arv efter sin far, förutom ifall det var så att föräldrarna vid ett senare tillfälle gifte sig. Då fick de i enlighet med den starka premieringen av giftermålet automatisk status som giftebarn med full arvsrätt som artikeln visat på.<sup>392</sup> Lagarna tar ofta utgångspunkt i den närmaste familjen eller bilaterala släktkretsen och

390 GL 20 § 15.

391 Exempelvis, VgL 1 Å 8 § 3; UL Å 13; MEL Å 8.

392 VgL 1 Å 8 § 3; G 6 § 2; UL Å 13; MEL Å 8.



tycks förutsätta att människor inleder relationer och har utomäktenskapligt sex som ett förstadium till äktenskapet, eftersom böter för lönskaläge (i de fastländska lagstiftningarna) försvinner ifall parterna går med på att gifta sig. På så sätt tycks det kyrkliga inflytandet som kom med den gregorianska reformen, med dess syn att endast äktenskapet skulle ses som en legal relation på bekostnad av halvlegala relationer såsom frillor och frillomän ha slagit igenom.<sup>393</sup>

Men eftersom lagmaterialet poängterar vikten av att etablera ett barns status, inte bara vid inomäktenskapliga arvstvister, utan även när parterna inte varit gifta visar lagarna hur viktig bördsrätten var även i förståelsen av de sexuella brotten. Istället för att döma två människor som haft sex i lönskaläge på en moralisk eller kristen idé om synd, blir det ofta straffbart att ha olovligt sex först när ett barn kommer till världen utan en säker försörjning.

1. Moder tage emot bot i lägersmål, och hon skall föda barnet under tre år. Finnes barn dem emellan, då skall barnet taga emot bot i lägersmål.

2. Nu skall ej böter i lägersmål gäldas, om ej barn bär vittne och han blir lagligen försvunnen eller han själv vidgår.<sup>394</sup>

På så sätt koncentrerar sig lagmaterialet snarast på att värja gravida kvinnor och deras familjers ekonomi när en partner inte vill gifta sig och försörja det annalkande barnet.

En liknande slutsats drog Karras när hon i sina undersökningar av Venedigs ovanligt rikliga rättegångsmaterial, visade att det i samhället fanns en social acceptans av utomäktenskapliga relationer, förutsatt att parterna gemensamt skötte ekonomin och såg efter barnen. Problemet uppstod först när fadern inte längre ville understödja hushållet och det var främst i dessa fall som den illegitima relationen behövde leda till rättegång.<sup>395</sup>

För trots att det svenska lagmaterialet särskiljer giftebarn från barn

393 Idén att en man kan vara frilloman nämns bara på ett ställe i de undersökta lagtexterna, och då i ett förhållande till en trälkvinna. Lagtexten specificerar att en frilloman inte har rätt att få bakarv och ärva sina barn ifall dessa dör. VgL 1 G 4 § 3.

394 UL Å 22 § 1-2.

395 Karras (2005) s. 87.

födda i lönskaläge och frillobarn genom att hävda att endast ett giftebarn har rätt till fullt fädernearv, öppnar det ofta ändå för möjligheten att ett barn fött ur lönskaläge kan få rätt till fädernearv ifall faderskapet kan bevisas i tinget.<sup>396</sup> Dessutom tilläts frillobarn enligt *Äldre västgöotalagen*, *Upplandslagen* och *Gutalagen* att upptas i mannens släkt genom giftermål eller ättledning. Endast *Magnus Erikssons Landslag* frångick detta genom att starkt premiera giftebarn på bekostnad av frillobarnen. Detta tyder på att inflytandet från den kanoniska lagstiftningen här slagit igenom än mer som en effekt av Magnus Erikssons centraliseringsanspråk och hans försök att omforma Sverige i enlighet med europeisk samhällsutveckling.

Om *Äldre Västgöotalagen*, *Upplandslagen* och *Gutalagen* trots en propagering för äktenskapet, värnade om utomäktenskapliga barns rättigheter med mycket större emfas än *Magnus Erikssons landslag*, hur skall vi då tolka föreställningarna om horsbarn? I de fastländska lagtexterna<sup>397</sup> beskrivs det att ifall en eller båda parterna i en sexuell relation får barn, trots att de redan var gifta med någon annan, räknas dessa som horsbarn utan någon som helst rätt till arv av den/de otrogna parten/parterna. Samtidigt som lönskalägeslagarna poängterar moderns och hennes familjs rätt till ekonomisk säkerhet och stöd av den frånvarande fadern visar de i motsatt fall när en av barnets föräldrar varit otrogen, en kärvhet som på många sätt tycks motsägelsefull. Men genom att lagarna vid otrohet poängterar vikten av den närmaste familjen, den bilaterala släktkretsen, skyddas de legitima barnens arvsrätt emot syskon som annars hade rubbat arvsordningen och minskat familjens ekonomiska bärkraft.

Men en anklagan om otrohet ledde inte automatiskt till att ett barn förlorade sin arvsrätt. Ifall det blev en tvist efter en mans död, där hans släkt och hans fru argumenterade huruvida barnen var äkta eller inte, räknades de enligt lagen automatiskt som den gifte mannens barn.

Föra bondens fränder efter hans död talan mot hans laggifta hustru och säga, att han icke ägde detta barn; den skall äga barn, som varje natt ligger hos henne och är gift med henne enligt lag.<sup>398</sup>

396 UL Ä 22-23; MEL Ä 15; GL 20 § 14.

397 Vgl I, UL, MEL.

398 Vgl 1 Ä 8 § 1.

Lagtexterna klargör att endast partnern själv hade rätt att hävda otrohet, inte partnerns släkt, och särskilt inte efter döden. Genom detta skulle änkan få en lagstadgad trygghet för sina barns arv ifall mannens släkt försökte ifrågasätta barnen och tillgodogöra sig arvet själva.

Trots att lagtexterna aktivt tydliggör en samhällshierarki och särskiljer mellan giftebarn, frillobarn och horsbarn, försöker lagarna första anblicken till trots i de flesta fall skydda barns rättigheter genom det starka arvsperspektivet. Samtidigt som lagarna var rotade i och strävade att upprätthålla samhällshierarkin, tog lagstiftarna sig ändå tid och utrymme att tydliggöra att alla barn hade vissa grundläggande rättigheter; rätt till liv, rätt till försörjning och (i de flesta fall) rätt till arv som föräldrar och släkt inte hade en möjlighet att ifrågasätta.<sup>399</sup> Denna grundläggande försörjningsrätt kom inte bara barnen till gagn, utan genom att föräldrarna hade ett lagstadgat försörjningsansvar, minskade potentiellt även det ekonomiska trycket på den lokala byn genom ett minskat barntiggeri.<sup>400</sup>

Liknande slutsatser drar Winberg i sin analys av svenska arvsalagar fram till modern tid. Istället för patriarkala lagar som syftar till att skydda släktens inkomst fungerade enligt honom bördsrätten snarast för att skydda bröstarvingars rättigheter på bekostnad av släktens,<sup>401</sup> vilket enligt min mening bör förstås som den primära anledningen till de medeltida lagarnas intresse för samlag. Att lagarna sammankopplar böter för utomäktenskapligt sex i form av lägersmål och hor med att säkra barnens och familjens ekonomiska framtid, visar hur viktigt barnperspektivet var som utgångspunkt för förståelse av olovligt sex i lagarna. Den primära familjens och barnens ekonomi, snarare än sexualmoral låg så sätt till grund för lagstiftningen.

Barnen hade i lagtexterna alltså en grundläggande rätt till liv och rätt till omhändertagande som föräldrarna oavsett deras känslor inte hade möjlighet att åsidosätta. På så sätt visar lagarna, trots att de förutsätter legala skillnader mellan barns status, en grundläggande vilja om att tillgodose barns behov av en social och ekonomisk trygghet.

399 Jämför Auður Magnúsdóttir (2001), där hon på ett liknande sätt argumenterar för frillobarns arvsrättigheter i relation till rättstraditionen på Island. s. 20-22.

400 Detta scenario antyds (dock endast kort) i MEL Å 16.

401 Winberg (1985) s. 14.

### Våldtäktens arvingar

Till skillnad mot lönskalägelagstiftningen förstods våldtäkt i de medeltida lagtexterna som ett brott mellan familjer snarare än inom familjen, vilket gjorde att frågan om barn framträder mindre, och våldtäkt behandlades mer som ett politiskt än ett privat brott.

Även om *Upplandslagen* inte var den första svenska lagboken (den äran tillfaller *Äldre Västgötalagen*)<sup>402</sup> kom ändå *Upplandslagen* att stå som mall för mycket av efterkommande svensk lag. Detta gällde även i dess beskrivning av våldtäkt:

Om någon våldtager en kvinna. Synes märken antingen på henne eller på honom, sådana som han har gjort henne eller hon honom, eller är det så nära by eller väg, att man kan höra skrik eller rop om hjälp, och blir detta lagligen kungjort för vittnen, då skall hundaesnämnd<sup>403</sup> pröva, vad som är sant. Våldtager någon en kvinna och blir där tagen eller fängslad på bar gärning, och finna tolv män det styrkt att han är skyldig därtill, då skall han dömas till halshuggning. § 1. Om någon våldtager en kvinna, och hon dräper honom därvid, och tolv män finna det styrkt, att så skett, ligge han ogill [då har hans släkt ingen anmälningsmöjlighet]. § 2. Om någon tager en kvinna med våld och rymmer från landet med henne, och han blir lagligen försvunnen till våldsgärningen, då får han aldrig fred förr än kvinnans giftoman beder för honom.<sup>404</sup>

Grundantagandet i *Upplandslagens* våldtäktslagstiftning (och den mer eller mindre ordagrant lika formuleringen i *Magnus Erikssons Landslag*)<sup>405</sup> är att våldtäkter handlar om överfallsvåldtäkter, att dessa sker utomhus,

402 Nämnas bör dock att eventuella förlagor till *Skånelagen*, antas ha tillkommit före *Äldre Västgötalagen*. Men eftersom de oavsett inte räknades till dåvarande Sverige räknar jag inte med dem här. Jämför Sjöholm (1988) s. 75.

403 Den uppländska motsvarigheten till häradsnämnden, en del av häradstinget.

404 UL Kg 6 § 1-2.

405 MEL EB 14. Eftersom *Upplandslagen* och den efterföljande *Magnus Erikssons Landslag* ligger varandra så nära, diskuterar jag dem här gemensamt.

samt att det rör sig om en man som våldtar en kvinna, föreställningar som i mångt gäller än idag. Men dessa föreställningar hade i det medeltida lagmaterialet en mycket rimligare förklaring.

För den framväxande kungamakten fungerade *Upplandslagen* och den påföljande *Magnus Erikssons landslag* som maktmedel för att inskränka de rivaliserande stormännens legala rätt till våld i fejder. I sådana fejder användes överfallsvåldtäkter som ett vapen, ett enkelt sätt för en storman att tillfoga rivaliserande släkter skada och förödmjukelse.<sup>406</sup> Det är värt att notera i utdraget ovanför, att det var kvinnans giftoman snarare än hon själv som hade makten att förlåta och att inga tydliga gränser dras mellan det vi idag kallar våldtäkt och kvinnorov, vilket tillsammans talar för att våldtäktslagstiftningen främst förstods som en krigshandling som stormannen kunde förlåta först när våldtäktsmannen fick betala med sitt liv.<sup>407</sup>

Genom ett hårt ställningstagande emot överfallsvåldtäkter använt som ett vapen i fejder och med dödsstraff som straff, fungerade lagen för att koncentrera våldsmonopolet till kungamakten och illegalisera beväpnade släktfejder. Detta fokus på stormännens ättstrider förklarar även varför lagarna inte betonade skydd emot våldtäkter inom hushållet, och kom kanske därigenom att färga förståelsen av våldtäkt under senare århundrades våldtäktslagstiftning.

*Gutalagen* skiljer sig i högre grad mot de uppländska lagstiftningarna. I dess grundläggande beskrivning av våldtäkter förutsätts det precis som i *Upplandslagen* att det rör sig om en överfallsvåldtäkt i skogen utanför en by och mycket av det som sagt om dem, stämmer också här. Men i övrigt framträder de gotländska förhållandena tydligare. Precis som i fallet med lönskalägeslagarna särskiljer *Gutalagen* mellan brott begångna mot gotlänningar och mot icke-gotlänningar genom att boten för våldtäkter mot gotlänningar är mer än dubbelt så stor i förhållande till icke-gotlänningar. Lagen betonar därmed återigen gotlänningars särart och överordning.

*Gutalagen* är till skillnad mot de uppländska lagarna också märkbart mer misogyn. Den betonar starkare att kvinnan skall bevisa att det faktiskt rörde sig om en våldtäkt, snarare än ett vanligt sexuellt möte.

---

406 Sjöholm (1988) s. 174.

407 UL Kg 6 § 1-2.

[...] Om ingen hör hennes rop, då kungöre hon det för vittnen genast under första dygnet, där hon kommer till en gård, och säge mannens namn. Deras vittnesbörd åtnjuter hon ock, om de vilja duga. Om hon dröjer längre och ej kärar, då är det bäst att tiga därmed.<sup>408</sup>

Lagen betonar att kvinnan måste anmäla våldtäkten inom ett dygn hos en närliggande gård annars bör hon ”tiga därmed”. För bevisbördan skull bör hon helst inte heller känna mannen och om det visar sig att de kände varandra sedan tidigare, trots att hon sagt motsatsen, kan han inte dömas (så länge hon inte blir gravid).<sup>409</sup> Kanske är det symptomatiskt för *Gutalagens* hierarkiska lagstiftning att straffet för att våldta en ogift kvinna är lägre än för en gift, då böter istället för halshuggning är det rekommenderade straffet. En annan möjlig tolkning, om än i lagen ej nedtecknad, är att det i *Gutalagen*, likt i en del äldre europeiska lagstiftning, är möjligt för våldtäktsmannen att sona sitt brott genom att gifta sig med den våldtagna kvinnan.<sup>410</sup> Detta skulle givetvis vara omöjligt ifall kvinnan redan var gift, och skulle så kunna förklara gradskillnaden i lagstiftningen. I likhet med lönskalägeslagstiftningen skulle även detta kunna tala för att det rådde en större skillnad gentemot den förändrade samhällsstruktur som följde kungamaktens maktcentrering och att Gotland i mindre grad påverkats av tidens sociala och rättsliga förändringar.

*Gutalagen* framstår på många sätt som ett gott exempel på svårigheterna med att framställa en allmängiltig lag utan närhet till kungamakten. Även om Gotland inte hade ett egentligt frälse, fungerade dess storbönder som en de facto elit och precis som på fastlandet uppstod rivalitet och konflikter som kunde utmynna i fejder. För att lagen skulle vara praktiskt applicerbar, framträdde därför de gotländska hierarkierna desto tydligare, där högre status innebar ett ökat rättsskydd.

Som ett ännu tydligare exempel på effekten av frånvaron av en centralmakt framstår *Äldre Västgötalagen* som helt saknar våldtäktslagstiftning. Lagboken är som tidigare beskrivits äldre, kanske ända upp till 130 år äldre än *Magnus Erikssons landslag* och är troligtvis nedtecknad på

408 GL 22.

409 GL 22

410 Brundage (1993) kap VIII s. 65.

1220-talet. Frågan om den någonsin var tänkt att fungera som bindande lag ter sig här än mer giltig, men oavsett säger detta någonting om förhållandena i Västergötland. *Äldre Västgötalagen* är skriven långt innan kungamakten försökte inskränka frälsets legala rättigheter till våld. I en sådan miljö kan en våldtäktslagstiftning ha ansetts vara en för stor inskränkning av stormännens krigsmedel. Något som talar för en sådan tolkning är att det i den *Yngre Västgötalagen* som kom till i slutet av 1200-talet efter kungamaktsens påbörjade centraliseringsreformer, fanns en utskrivna kvinnofridslagstiftning som på många sätt liknade de andra.<sup>411</sup>

En annan möjlig tolkning är att bristen på våldtäktslagstiftning skulle kunna tyda på att den kanoniska reformen, vilken i flera europeiska områden hade återinfört våldtäkt som en brottskategori, inte hade slagit igenom på svenskt område ännu.<sup>412</sup> Det ena utesluter givetvis inte det andra, men en sådan möjlighet skulle i så fall kunna tala emot ett starkt kanoniskt inflytande på *Äldre Västgötalagen*, som har argumenterats för ovan. *Äldre Västgötalagen* har dock en paragraf emot vägrånare, där våldtäkt möjligtvis skulle kunna ha varit tänkt att inkluderas, då även i detta fall nödvärnsdråp var accepterat.<sup>413</sup> Detta skulle i så fall återigen tala för ett kanoniskt inflytande och göra lagen mer enhetlig med kanonisk lag.<sup>414</sup>

Oavsett framgår rollen som den kanoniska lagstiftningen hade i att med tiden stärka centralmakten och homogenisera dess rättsväsende. Den stärkta kungamakten och kyrkan utnyttjade varandra för att minska de lokala stormännens makt och påbörja den långa vandringen emot en enhetlig rättsstat.

### Frågan om arvet

Medan lagtexterna tydligt klargör vad som sågs som det skäligen straffet för våldtäkt, nämligen döden, kvarstår frågan om vad som skulle hända ifall kvinnan blev gravid på grund av våldtäkten. Vem skulle sörja för barnet då? En sådan möjlighet omskrivs inte av *Magnus Erikssons Landslag* och givetvis inte heller av *Äldre Västgötalagen* och ett barn får däri, utöver deras modernearv, inget lagstadgat fädernearv.

---

411 VgL II Add 12.

412 Brundage (1993) kap VIII s. 64-66.

413 VgL I M 10.

414 Brundage (1993) kap VIII s. 64.



*Gutalagen* nämner möjligheten att våldtäktsoffret skulle kunna bli gravid, men endast som del av bevisföringen emot våldtäktsmannen även om den bot kvinnan skulle mottaga av honom också kunde vara tänkt att fungera som en försörjning för barnet.<sup>415</sup>

Längre än så går däremot *Upplandslagen* för att tillförsäkra barnets ekonomiska framtid, genom att hävda att barnet hade rätt till ett *fullt* fadernearv (även om det var så att kvinnan hade dödat mannen i självförsvar).<sup>416</sup> I och med att lagen samtidigt krävde att förövaren skulle dömas till döden, innebar detta att barnets fadernearv som i normala fall tillkom ett barn först när det var äldre, här kunde vara tänkt att fungera som en försörjning för den nyblivna modern och i längden ge det utsatta barnet en bättre chans inför framtiden.

Detta liknar Winbergs analys av landskapslagarnas straffpåföljder vid ett mord. Däri beskrivs att den mördades släkt kunde kräva straff eller bot, i första hand av mördaren, men i andra hand av mördarens släkt beroende på hur nära släkt dessa var till mördaren. Först och främst skulle boten fungera som en ekonomisk kompensation till den mördades arvingar så att dessa skulle få en ökad möjlighet att leva på en skälig nivå även efter det brott de hade blivit utsatta för.<sup>417</sup>

I likhet med lagtexternas betoning på barns rätt till ekonomiskt skydd vid lönskaläge och hor, tycks således *Upplandslagen*, trots att den är ensam om att uttryckligen diskutera barnens ekonomiska rättigheter vid våldtäkt, ha syftat till att den ekonomiska kompensationen vid en våldtäkt skulle fungera som ett arv eller stöd för den våldtagna kvinnan, både för hennes egen och hennes barns framtid.

## Sammanfattning

När det gäller den medeltida synen på giftermålet finns det en bred konsensus om att detta sågs som ett socioekonomiskt, snarare än ett romantiskt band. Men enligt min mening sträcker sig denna pragmatiska inställning till relationer i det medeltida lagmaterialet även till att inkorporera sexuella brott. Även om samhället, som Ekholst tydligt visat, dominerades av en patriarkal samhällsordning, menar jag att detta inte bör

---

415 GL 22.

416 UL Å 20.

417 Winberg (1985) s. 21.

ses som den drivande orsaken till den medeltida sexualbrottslagstiftningens upplägg. I likhet med Winbergs analys, argumenterar denna artikel för att de olika regionernas lagar först och främst tog sina utgångspunkter i en vilja till att säkra barns ekonomiska skydd snarare än att tillgodose släktens behov. Sexualbrottslagstiftningen tog på så sätt sin utgångspunkt i den bilaterala släktkretsen där barnens behov gick före släktens.

Trots att de svenska samhällena under 1200- och 1300-talen genomgick en stark centraliseringsprocess, med ett ökat inflytande från kyrklig äktenskaps- och sexualbrottsuppfattning, bibehölls ändå det grundläggande behovet av att säkra utsatta barns ekonomiska framtid även när dessa var födda utanför äktenskapet. Istället för att föräldrar skulle ha möjlighet att överlämna barn till det lokala samhällets vård lagstiftades det att barn (i de allra flesta fall) hade rätt till en grundläggande försörjning, samt att de ofta hade möjlighet att genom lagen tillskansa sig full arvsrätt från fäder som inte ville erkänna denna rätt. Här i visar de svenska lagtexterna ett gemensamt drag med andra medeltida europeiska lagstiftningar, som Karras visade i sin analys av Venedigs rättegångsprotokoll. Detta tyder på gemensamma drag i den medeltida synen på utomäktenskapliga barn, där dessa hade rätt till ett ekonomiskt grundskydd och hade juridisk möjlighet att utöva sina arvsrättigheter emot sina fäders vilja.

Men trots att lagarna visar ett tydligt barnperspektiv som utgångspunkt i sexualbrottslagstiftningen, fungerar de ändå väl för att illustrera de förändringar i de europeiska attityder som letade sig norrut där den stärkta katolska kyrkan med hjälp av den kanoniska rätten, kontinuerligt arbetade för att få inflytande över Europas sekulära lagar. De svenska lagarna fungerar som ett tidsdokument över de successiva kompromisser som skedde när detta samhälle anpassade sig efter de kyrkliga normerna. Den kanoniska premiering av giftermålet gentemot andra relationsformer har i lagstiftningarna redan slagit igenom, men trots detta tycks det ha funnits ett starkt motstånd mot att även inskränka oäkta barns rättigheter, ett motstånd vars upplösning lagarna dokumenterar.

Till skillnad mot *Äldre Västgötalagen*, *Upplandslagen* och *Gutalagen*, kom den senare *Magnus Erikssons landslag* att i likhet med förändringarna i resten av Europa hårdare inskränka barns rättigheter om dessa var födda i lönskaläge och frånta dem möjligheten att ättledas och därigenom kräva

fullt fädernearv. Denna inskränkning mot barn födda utanför ett lagenligt giftermål syns på samma sätt i utvecklingen av våldtäktslagstiftningen ifrån *Upplandslagen* till *Magnus Erikssons Landslag*, där ett barn i den äldre lagstiftningen hade möjlighet att tillskansa sig fullt fädernearv, men stod utan denna rätt i den senare. Våldtäktslagstiftningarna framstår även de som goda exempel på hur den framväxande kungamakten i samarbete med kyrkan försökte stärka sitt våldsmonopol och inskränka de regionala stormännens förmåga till stridigheter. Denna konceptualisering ifrån kungamaktens sida där våldtäkter mellan släkter snarare än inom familjereationer stod i fokus, kom måhända att påverka senare svensk våldtäktslagstiftning så att överfallsvåldtäkter, snarare än andra former, kom att bli normen i förståelsen av våldtäkt. Till skillnad mot *Magnus Erikssons Landslag* och *Upplandslagen*, hade *Gutalagen* och den *Äldre Västgötalagen* mycket svagare (eller ingen) våldtäktslagstiftning, vilket ytterligare talar för den roll kungamaktens och kyrkans maktcentrering kom att spela i utvecklingen av detta.

I förhållande till lönskalägeslagstiftningen var arvsperspektivet i våldtäktslagstiftningen ett mycket mindre framträdande drag i de olika lagarna, måhända eftersom troligheten för en graviditet var mycket lägre eller att brottet i mindre omfattning förstods som ett familjeekonomiskt problem. Men frågan kvarstår om vad som skulle hända ifall en kvinna blev gravid. Endast *Upplandslagen* gick djupare in i på den möjligheten och stipulerade att barnet skulle ha rätt till fullt arv av sin far, även när fadern samtidigt dömdes tills halshuggning där fädernearvet i praktiken kunde fungera som en skadeersättning och inkomst för den nyblivna modern.

Med ett framlyftande av lagmaterialets grundläggande ekonomiska snarare än moralistiska syn på sexualbrott, visar lagmaterialet på en stark vilja till att säkra barns försörjning och minska den ekonomiska tyngden för det lokala samhället. För trots inflytandet från kyrkan och den kanoniska lagstiftningen, särskildes i stor mån människors sexuella relationer ifrån lagmaterialet (exempelvis fanns inga lagstiftningar som riktade sig direkt mot frilleväsandet), förutom i precis de fall när de sexuella relationerna fick en ekonomisk påverkan i och med att ett barn föddes. Först *då* blev det juridiskt viktigt. Detta tyder på att den framväxande kungamakten influerades av den kanoniska lagstiftningens premiering av äktenskapet och mot sexuella brott när dessa hade arvsekonomiska eller

politiska konsekvenser, men att den inte ville sträcka sig till att skapa en mer genomträngande reglering av människors sexuella relationer. För detta fanns det inte tillräckligt intresse.

Som artikeln försöker visa, fyllde barn en väldigt central roll i den medeltida synen på sexuella brott, där barns materiella rättigheter ofta låg i framkanten av förståelsen av vad som ansågs relevant att reglera. Därigenom visar det svenska lagmaterialet ett förvånansvärt starkt fokus på oäkta barns och deras mödrars materiella rättigheter. Men samtidigt visar materialet att detta starka barnperspektiv allt mer kom att försvagas under inflytande från europeiska legislativa strömningar till förmån för de av kyrkan och kungamakten godkända giftebarnen. Endast dessa kunde med tiden förvänta sig fullt försörjningsstöd av lagen och de oäkta barnens rättsskydd skulle för en lång tid därefter sättas i träda.

# Kanonisk ret og køn fra middelalder til tidlig moderne tid

## Kristningen af ægteskabet på Island 1200-1600

Agnes S. Arnórsdóttir

Som elsker må man rytterkunst  
Beherske, li' som våbenleg,  
Må tale vel og vise gunst,  
Så man kan følge ærens vej.<sup>418</sup>

Blev denne strofe fra 1100-tallet, af troubadouren Bertran de Born (1140-1215), tryllet frem i en festlig anledning ved et mægtigt europæisk fyrstehof? Vi kan nærmest mærke klangen af den forførende stemme, som fangede blikket hos fyrstens frue. Var der tale om en kærlighedserklæring, som for evigt skulle knytte den smukke, veludrustede ridder til fyrstens hof? Og foregik det hele, mens herren udkæmpede en af sine hårdeste og mest blodige kampe uden for borgens mure?

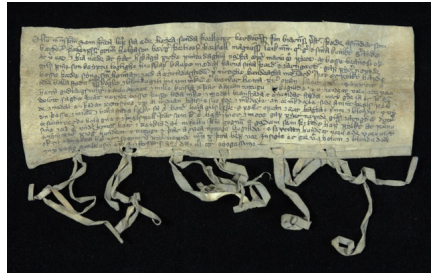
Troubadourernes kærlighedsdigtning blev skabt i den tidsalder, hvor ægteskabet blev til et sakramente, noget der var givet menneskene af Gud. På denne tid udvikledes litteraturen om den høviske kultur, og ridderslagningerne blev til spektakulære forestillinger, samtidig med at seksualiteten blev knyttet til tanker om skam.<sup>419</sup> At man i stedet for at være gift og have mange udenomsægteskabelige forhold, skulle leve monogamt, var en ideologi, der blev styrket, idet tanken om, at ægteskabet ikke skulle kunne opløses, og om vigtigheden af jomfrudom begyndte at få større betydning. I takt med at ægteskabet fra 1200-tallet blev et sakramente, blev især kvindens frivillige samtykke til ægteskabsindgåelsen symbolet på en ny sakral kontrakt.

I min doktordisputats, *Property and Virginity. The Christianization*

418 John Pedersen, *Troubadourernes sange* (København 2001), s. 124.

419 Agnes S. Arnórsdóttir, "'Ærens vej'. Om kampe og kærlighed i middelalderens Europa", i Agnes S. Arnórsdóttir og Jens A. Krasilnikoff (red.) *Køn i historien* (Aarhus 2004), s. 67-87.

of Marriage in Medieval Iceland 1200-1600 fra 2010, har jeg undersøgt knap 200 skriftligt opsatte ægteskabskontrakter samt meget andet materiale, vi har bevaret fra Island i perioden mellem 1380 og 1600.<sup>420</sup> Selv om det empiriske grundlag hovedsageligt er islandsk, kan mit materiale ikke forstås i det rette



Ægteskabskontrakt fra 1380, Þjóðskjalasafn Íslands, Bps.B. I. fasc. II, 1.

lys uden at blive indsat i en international, kanonisk-retslig sammenhæng. Samtidig er det vigtigt at huske på, at der fandtes store regionale forskel med hensyn til, hvordan ægteskab blev indgået i middelalderen. I antologien *To have and to hold*, der netop handler om ægteskabsindgåelse i middelalderens Vesteuropa, understreger redaktørerne da også denne mangfoldighed med deres påpegning af, at "the relationship between written marriage contracts and the contract of marriage per se varied considerably over time and across cultures".<sup>421</sup> Der var imidlertid også noget fælles, således som Robert Bartlett har påpeget og diskuteret det i sin bog *The Making of Europe*. Han understreger, at på trods af regionale forskelle så var den latinske kristenhed "a set of societies that can be seen as sharing something."<sup>422</sup>

I denne artikel vil jeg fremdrage nogle af de temaer, jeg har undersøgt i min disputats. Målet er at uddybe dem og især at diskutere dem i relation til overgangen fra middelalder til tidlig moderne tid. Fokus er på den samfundsmæssige betydning, som kirkens nye samtykkelære fik for ægteskabets udvikling igennem middelalderen, på spillet mellem kirkens kontrol med befolkningens seksualitet og dannelsen af nye kønsdealer og på forandringer i ritualerne omkring ægteskabsindgåelsen. Jeg vil især gerne forsøge at demonstrere, hvorledes kirkens kanoniske ret fik stor betydning for udviklingen af kønsidentiteterne i senmiddelalder og

420 Agnes S. Arnórsdóttir, *Property and Virginity. The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200-1600* (Aarhus 2010).

421 Philip L. Reynolds and John Witte Jr. (red.), *To have and to hold. Marrying and its Documentation in Western Christendom* (Cambridge 2007), s. ix.

422 Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Civilization and Cultural Change 950-1350* (London 1994), s. 269.

tidlig moderne tid. Artiklen er opdelt i tre dele, hvor første del diskuterer, på hvilken måde udviklingen på Island var forskellig fra den fælles vesteuropæiske, anden del ser på, hvordan den islandske *case* har nogle lighedstræk med den fælleseuropæiske udvikling, og tredje del går specifikt ind på reformationens betydning for den islandske ægteskabsret.

### Den særlige udvikling på Island

Som sagt findes der overleveret knap 200 islandske ægteskabskontrakter fra perioden 1380-1600.<sup>423</sup> Fraværet af en fyrste med en udøvende magt i forhold til samfundet kan forklare, hvorfor disse kontrakter er blevet bevaret. Dette var den politiske situation i landet, uanset at Island i 1262/64 var blevet en del af det norske kongedømme. Ægteskabet havde fortsat stor betydning som politisk alliancemiddel inden for de ledende slægter, nøjagtig som det havde været tilfældet i 1100- og 1200-tallet.<sup>424</sup>

Et andet forhold, som gav det islandske samfund et særpræg, var en meget stærk bilateral slægtskabsstruktur.<sup>425</sup> Den betød, at der ved et ægteskab blev overført ejendom til den nyetablerede husstand fra begge de involverede familier. Både fra et aristokratisk og et kirkeligt synspunkt førte det til et behov for stærkere kontrol med ejendomsoverførslerne. Det er muligvis en del af forklaringen på, at den såkaldte ”nye kristenret” med dens af kirken formulerede regler om ægteskab og arv blev godkendt på Altinget i 1275, og at disse regler siden blev yderligere cementeret med den nye civile ret i lovbogen *Jónsbók* fra 1281.<sup>426</sup>

På en vis måde drejer min undersøgelse i disputatsen sig om at give en forklaring på selve eksistensen af det bevarede kildemateriale vedrørende ægteskab og ægteskabsindgåelse på Island i senmiddelalderen. Som en direkte konsekvens af den kanonisk-retslige definition af ægteskabet som et sakramente, noget helligt, blev det vigtigt at kunne dokumentere, at det var retmæssigt indgået. De islandske ægteskabskontrakter er ikke standar-

423 Arnórsdóttir (2010), s. 471-487.

424 Agnes S. Arnórsdóttir, *Konur og vígamenn. Staða kynjanna á Íslandi á 12. og 13. öld* (Reykjavík 1995), s. 146-172.

425 William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law and Society in Saga Iceland* (Chicago 1990), s. 155.

426 Se de nyeste udgaver af de islandske love fra slutningen af 1200-tallet: *Jónsbók: lögbók Íslendinga hver samþykkt var á alþingi árið 1281 og endurnýjuð um miðja 14. öld en fyrst prentuð árið 1587*. Már Jónsson (red.) (Reykjavík 2004), og *Járnsíða og Kristinréttur Arna Þorlákssonar*. Haralður Bernharðsson etc (red.), Magnús Línal Magnússon og Már Jónsson (Reykjavík 2005).

diserede. De er lavet af de involverede familier og bevaret i private arkiver som bevis for ejendomsret. Der var to hensyn at tage, når et ægtepars ejendomsbesiddelse skulle organiseres juridisk. Det ene var hensynet til husstanden og specielt til den ægtefælle, der levede længst. Det andet var hensynet til slægtningene til de to ægtefæller. Disse hensyn manifesterede sig i ægteskabskontrakterne. Om man ønskede at lægge vægt på henholdsvis slægten og husholdet, gav to principielt forskellige valgmuligheder, nemlig *máli* (særeje) og *helmingarfélag* (fælleseje). En undersøgelse af forandringer over tid med hensyn til kontraktindgåelse viser, at mens der hele tiden blev indgået ægteskabskontrakter efter *máli*-princippet, var 1400-tallet den periode, hvor størstedelen af de rigeste familier indgik kontrakter efter fællesejeprincippet – noget, som var særlig karakteristisk for det nye aristokrati, der kom til magten i senmiddelalderen.<sup>427</sup>

Derimod var fælleseje dårligt egnet til at bevare ejendom inden for disse aristokratiske familier. Dette forhold, samt problemer i kølvandet på en stor pestepidemi i 1495, kan sandsynligvis forklare, hvorfor den islandske magtelite i 1500-tallet ser ud til generelt at have foretrukket særejekontrakter. På Island fandtes der ingen traditioner, som kunne sikre, at ejendom blev bevaret inden for den samme familie igennem flere generationer. Sammen med det forhold, at kvinder i medgift kunne få jord, ja endda en slægts hovedgård, førte dette til, at jordejendom havde nemt ved at blive overført mellem familier ved giftermål. Og hovedgårdene kunne også blive en del af et fælleseje, således at en hovedgård kunne gå ud af en slægts besiddelse, hvis der ikke var noget ægtefødt barn til at arve den. Det hele resulterede i en stærk tilbøjelighed til at etablere særeje- frem for fællesejekontrakter ved ægteskabsindgåelse blandt 1500-tallets aristokrati.<sup>428</sup>

Ægteskabskontrakterne og beslægtet skriftlig materiale er bevaret på grund af den politiske kamp om retten til ejendom og ressourcer, i hvilken ægteskabsindgåelser og familiealliancer spillede en central rolle. Alligevel handler min undersøgelse ikke først og fremmest om kampen om jord, men snarere om kirkens indflydelse på ægteskabet på Island i middelalderen. Kirken ændrede definitionen af, hvad et gyldigt ægteskab var, og dermed dannedes en ny forståelse af forholdet mellem kønnene i

427 Arnórsdóttir (2010), s. 513.

428 Arnórsdóttir (2010), s. 333-336.



ægteskabet. Det er disse ændringsers samfundsmæssige betydning, jeg har forsøgt at afdække i min undersøgelse.

Da man i 1275 på det islandske Alting vedtog en ny kristenret, biskop Árni Þorlákssons kristenret, introduceredes internationale kanonisk-retslige principper vedrørende ægteskab og ægteskabsindgåelse. I den nye kristenret hedder det om aftalen om indgåelse af et ægteskab, at den, der vil blive forlovet med en jomfru eller en kvinde, skal holde hende i hånden, nævne to vidner eller flere og sige de rigtige ord for at indgå ægteskabet. Kun lidt senere, i 1281, blev *Jónsbók* islændingenes verdslige lov. Den byggede på de ældre retsregler fra den gamle islandske lovebog *Grágás*, men overtog også meget stof fra *Magnus Lagabøters* norske landslov fra 1274, idet dog arveretten blev tilpasset islandske forhold. Formålet med *Jónsbók* var at erstatte *Járnsíða*, som havde været det første forsøg fra den norske kongemagts side på at give islændingene en samlet kongelig lovebog.<sup>429</sup>

Interessant at bemærke i vores sammenhæng er, at de to bevarede håndskrifter, vi har af *Grágás*, kendt som henholdsvis *Staðarhólsbók* og *Codex regius*, er nedskrevet på omtrent samme tid, i slutningen af 1200-tallet, som den nye kirkelige og kongelige lovgivning blev introduceret på Island. Den islandske retshistoriker Ólafur Lárússon har påpeget, at *Grágás* i mange henseende er forskellig fra de andre gammelnordiske love. Ikke bare er den mere omfangsrig end nogen af de andre, den er også mindre folkelig og mindre primitiv:

Den har ikke så megen allitteration i sine bestemmelser, ikke så mange ordsproglignende fyndord. Dens stil er nøgtern og ligefrem, klar og logisk. Den har et bogligt præg, som de andre gamle love savner.<sup>430</sup>

Ólafur Lárússon påpeger, at dette boglige præg måske kan være et resultat af den nedskrivning og revision af loven, som vi ved fandt sted i 1117-18, hvor den såkaldte *Haflíðaskrá* kom i stand. Denne tolkning er der efter min mening al grund til at sætte spørgsmålstegn ved. I stedet må det boglige præg være kommet til ved en nedskrivning og kodificering

429 Arnórsdóttir (2010), s. 86-101. Se også Auður Magnúsdóttirs bidrag i nærværende bog.

430 Ólafur Lárússon, "Grágás", *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder*, V (København 1981), sp. 411.

i slutningen af 1200-tallet. Netop fordi så mange nye retsregler blev introduceret i det sene 1200-tal, opstod der et behov for at samle den eksisterende ret i større lovsamlinger – som netop *Staðarhólsbók* og *Codex regius*. Som Ólafur Lárusson selv har påpeget, er begge håndskrifterne store folianter, som er smukt skrevet med mangefarvede initialer. Det vides hverken, hvem der har skrevet dem, eller for hvem de blev skrevet, men under alle omstændigheder har det været et kostbart arbejde.<sup>431</sup> det var derfor ingenlunde tilfældigt, at det fandt sted på netop denne tid.

Ifølge min opfattelse er det ejendomsretslige aspekt her af central betydning. Den overleverede ret på dette område blev stærkt udfordret af kirken, hvad enten det nu drejede sig om kirkens egen ejendom, de såkaldte *staðir*,<sup>432</sup> eller om den almindelige arve- og ægteskabsret. I *Jónsbók* findes en bestemmelse om, at alle ejendomstransaktioner omfattende mere end 6 hundred skal nedskrives i et såkaldt *kaupbréf*.<sup>433</sup> I 1300-tallet og første halvdel af 1400-tallet finder vi en del ægteskabskontrakter, der blev betragtet som *kaupbréf*. En anden og med tiden mere almindelig betegnelse var *kaupmálabréf*, der kommer af udtrykket ”mæla um kaup”, lave en mundtlig aftale om ejendomsforholdet i ægteskabet. Det kan nævnes, at der parallelt hermed blev lavet registre over de enkelte kirkers ejendom i de såkaldte *máldagar kirkna*.<sup>434</sup>

Ved slutningen af middelalderen blev betegnelsen *kaupbréf* ikke længere brugt om ægteskabskontrakter. Den kanonisk-retslige ægteskabslære var nu blevet integreret i den sædvaneretslige forståelse på en måde, så et ægteskab var blevet til noget andet og mere end bare en familiekontrakt med fokus på jord. Ved en ægteskabsindgåelse var der ikke blot tale om etablering af en kontrakt om ejendom, men også om skabelse af et helligt bånd, hvor en mand og en kvinde samtykker i at holde af hinanden, til døden skiller dem.

De eksisterende afskrifter af lovene fra middelalderen afspejler, hvordan de verdslige og kirkelige retsregler dannede det juridiske grundlag for ægteskabet. Tit blev såvel den verdslige som den kirkelige lovgivning nedskrevet i et og samme håndskrift, som tillige kan henvise til

431 Lárusson (1981), sp. 410.

432 Se Magnús Stefánsson, *Staðir og staðamál. Studier islandske egenkirkelige og beneficialrettslige forhold i middelalderen* (Bergen 2000).

433 Det nævnte hundred var en særlig islandsk jordværdiangivelse. Et hundred svarede til værdien af 120 alen vadmel eller af seks køer.

434 Arnórsdóttir (2010), s. 55-56, 307-312.

retspraksis. Som eksempler kan nævnes et håndskrift fra 1470, der indeholder både lovparagraffer fra *Jónsbók* og den nye kristenret af biskop Árni Þorláksson,<sup>435</sup> og et håndskrift fra slutningen af 1300-tallet, som ligeledes indeholder de nævnte love samt senere statutter og formularer for latinske dispensationer.<sup>436</sup> Afskrifterne henviser til en social praksis, for disse lovsamlinger blev nedskrevet for at skulle huskes og bruges. I sin doktorafhandling har Lára Magnúsardóttir påpeget, at det senmiddelalderlige retsgrundlag ikke bare byggede på den verdslige ret, men inkluderede kirkelige statutter og forordninger.<sup>437</sup> Generelt savner man dog i islandsk historieskrivning om senmiddelalderen en større forståelse for den centrale betydning, som den kirkelige ret havde for retsudøvelsen. Det kan måske forklares med det efterreformatoriske syn på middelalderkulturen. Mens man i kølvandet på reformationen fortsatte med afskrive de "islandske" middelalderlige love, inklusiv kristenretten fra det sene 1200-tal, ophørte produktionen af afskrifter af latinske tekster vedrørende den kanoniske ret.<sup>438</sup> Papirafskrifter fra det sene 1500-tal af islandske retsdokumenter og love indeholder både biskop Árnis nye kristenret og *Jónsbók* samt tillige kongelige forordninger af Frederik II,<sup>439</sup> og sammensætningen af disse afskrifter er et vigtigt vidnesbyrd om den sociale praksis på nedskrivningstidspunktet. Undersøger man den videre retsudvikling, som den afspejler sig i papirafskrifter fra 1600-tallet, viser det sig, at den latinske kirkeretslære er blevet erstattet af tekster fra *Det gamle Testamente*, mens lovbestemmelser fra den gamle middelalderlige *Jónsbók* fortsat er repræsenteret.<sup>440</sup>

435 Se *Den Arnarnagnaanske Håndskriftsamling. Det Arnarnagnaanske Institut, København; Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi, Reykjavík* (herefter AM), AM 39 8vo.

436 AM 48 8vo. For andre manuskripter, hvor netop den verdslige og den kirkelige ret er skrevet i et og samme manuskript, se f.eks. AM 41 8vo, AM 42 a 8vo, AM 136 4to, AM 137 4to, AM 151 4to.

437 Lára Magnúsardóttir, *Bannfæring og kirkjuvald á Íslandi 1275-1550. Lög og rannsóknarforsendur* (Reykjavík 2007).

438 Se Agnes S. Arnórsdóttir, "Legal Culture and Historical Memory in Medieval and Early Modern Iceland", i Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell & Agnes S. Arnórsdóttir (red.), *Minni and Muninn. Memory in Medieval Nordic Culture* (Turnhout 2014), s. 211, 230; Agnes S. Arnórsdóttir, "Cultural Memory and Gender in Iceland from Medieval to Early Modern Time", i *Scandinavian Studies* (Provo), 85: 3 (2013), s. 378-399.

439 AM 55 8vo, retsdokumenter fra 1570-1580.

440 Se f.eks. papirhåndskriftet AM 65 a 8vo, som indeholder de såkaldte *Búalög*, nogle paragraffer fra *Jónsbók*, tekster fra *Det gamle Testamente* samt flere forskellige tekster af mere litterær art.

### Den islandske udvikling i europæisk sammenhæng

I middelalderen blev mandens og kvindens forenede hænder ved ægteskabsindgåelsen et vidt udbredt billede eller symbol på ægteskabet. Det er næsten muligt at give en billedlig fremstilling af de forandringer, der skete med hensyn til indgåelsen af ægteskabsaftalen. Brudens og brudgommens håndtryk symboliserede, at de var indtrådt i et livslangt ægteskab. Som allerede nævnt forandredes ægteskabet under den kirkelige indflydelse fra at være en aftale indgået mellem to familier til også at blive et kærligt ægteskabsbånd mellem en mand og en kvinde, skænket dem af Guds nåde.<sup>441</sup> Det fandt udtryk i det europæiske billedmateriale fra senmiddelalderen, hvor hjertet kommer til som et symbol på kærligheden mellem en kvinde og en mand i det sakramentale ægteskab. Hjertet findes i billedmaterialet, på forlovelsesringe, ja endda i en hjerteformet bog indeholdende en samling af franske kærlighedsdigte fra ca. 1475.<sup>442</sup> På den tid blev ridderen, som oprindeligt var en tapper kriger, i stadig højere grad forvandlet til en ydmyg elsker. Et fransk eller flamsk tæppe fra ca. 1400 viser, hvordan en elsker giver sit hjerte til en dame: det lille hjerte holder han i sin hånd foran kvinden.<sup>443</sup>



Forlovelsesring fra senmiddelalderen Island, Þjóðminjasafn Íslands.

Ser vi på det islandske genstandsmateriale, kan vi finde mange lighedstegn mellem udviklingen på Island og i andre vesteuropæiske samfund.<sup>444</sup> Igennem hele perioden fra 1200 til 1600 var ægteskabslovgivningen underlagt udvikling, og det indebar en forandring af ægteskabet, således at det i tillæg til at være en ejendomskontrakt også fik en religiøs betydning. Meget af min undersøgelse handler om at forstå, hvorledes denne udvikling betød en ny forståelse og definition af såvel kvindelighed som mandlighed. Udviklingen førte også til et nyt syn på kønsmoralen. Ved

441 Arnórsdóttir (2010), s. 273-277.

442 Robert Bartlett, *Medieval Panorama* (London 2001), s. 125.

443 Bartlett (2001), s. 224.

444 Se f.eks. genstandsmateriale bevaret i Nationalmuseet på Island: en forlovelsesring publiceret som forsidebillede i Arnórsdóttir (2010) og en broderet linnedug, som er fra 1500-tallet (Þjms. 5028) og har lignende motiver. Også et brudetæppe, som findes i Mariakirken i Rostock, kan nævnes.

slutningen af 1500-tallet skulle ikke blot kvinder, men også mænd helst være jomfruer ved ægteskabsindgåelsen.<sup>445</sup>

Bestemmelsen af ægteskabet som et sakramente indebar således en ny forståelse af køn, hvori kyskhed fik større betydning. De, der ikke var gift, skulle være seksuelt afholdende, leve i cølibat. Seksuel kontakt eller ikke-kontakt mellem kroppe skaber her selve muligheden for en sanseliggørelse af det hellige. Afvigerne var så de, der ikke levede ifølge denne model, i enten ægteskab eller kyskhed. De var ikke bare syndige, men blev også udelukket fra det hellige, indtil de havde gjort bod for deres handlinger med anger, skriftemål og andre gerninger.<sup>446</sup>

Den kirkelige og den verdslige lovgivning regulerede det seksuelle liv både inden for og uden for ægteskabet. Der måtte ikke indgås ægteskab mellem for nært beslægtede personer. Ifølge en vedtagelse af Det fjerde Laterankoncil i 1215 skulle der en dispensation til, for at personer nærmere beslægtet end fjerde led kunne indgå ægteskab, og det gjaldt også for dem, som var beslægtede igennem svogerskab eller fadderskab (*cognatio spiritualis*). Ægteskabet skulle også fuldbyrdes, og impotens kunne være en gyldig grund til at annullere et ægteskab. Det samme var tilfældet, hvis det kunne bevises, at den ene af parterne havde begået hor. Også hvis det blev påvist, at en mand før sin ægteskabsindgåelse havde haft samleje med en kvinde, der var beslægtet med hans hustru i fjerde led eller nærmere, kunne det føre til, at hans ægteskab betragtedes som incestuøst og derfor kunne erklæres ugyldigt.<sup>447</sup>

Hvis nogle af de forskellige kriterier for, at et ægteskab var gyldigt, ikke var opfyldt, kunne der opstå problemer. Det var muligt at få dispensation for at have indgået ægteskab i forbudne led, men der var stor uenighed om, hvem der kunne give sådanne dispensationer. I udgangspunktet var det biskopperne, som sad inde med myndigheden til at dispensere, men i praksis var det muligt at henvende sig direkte til pavestolen og søge om dispensation, ligesom også verdslige myndigheder kunne give ægteskabsdispensationer. Islandske afskrifter fra 1300-tallet af kanonisk-retslige værker, herunder kopier af Innocens IV's *Commentaria decretalium* og Gregor IX's dekretalesamling, *Liber Extra*, viser, at disse lovsamlinger og

445 Arnórsdóttir (2010), s. 283-284.

446 Arnórsdóttir (2010), s. 201-202.

447 Arnórsdóttir (2010) s. 166-195.

kommentarer har været brugt som referenceværker i den lokale retspraksis.<sup>448</sup> Forskellige definitioner af, hvad der var et lovligt ægteskab, blev anlagt i retssager, og retsdokumenterne afspejler ofte en usikkerhed eller uklarhed blandt folk om, hvem der var lovformeligt gift og hvem ikke. Magteliten på Island brugte denne usikkerhed i kampen om jordejendom. F.eks. viser arvetvister, at selv om personer, der var beslægtede i fjerde led, havde fået dispensationer til at blive ægtefolk, så nægtede deres fjernere slægtninge ofte at godkende sådanne dispensationer for dermed at sikre deres egen ret til en omtvistet ejendom.<sup>449</sup>

Man kan således nemt dokumentere en politisk kamp om ejendom og ressourcer. Men denne kamp fandtes ved siden af en ideologisk kamp for at højne moralen. Ved at kræve bøder i samlivssager styrkede kirken doktrinen om, hvad der var rigtigt, og hvad der var forkert samliv. Dette førte på langt sigt til en internalisering af kristne normer og værdier. Som nævnt skulle afvigerne præstere bodsøvelse for deres syndige liv, hvilket kunne ske ved at give almisser til de fattige, bede bønner, tage på pilgrimsrejse eller deltage i et korstog til hellige steder.

For kirken handlede det om at kontrollere seksuallivet i og uden for ægteskabet. I den sammenhæng bliver jomfrudommen et særligt symbol, og man ser, hvorledes det rene og uskyldige også bliver fremhævet i forskellige rituelle sammenhænge. Et særligt fint eksempel, der illustrerer, hvordan den kristne lære blev en del af bryllupsritualerne, findes i en islandsk bryllupstale fra 1400-tallet.<sup>450</sup> Talen, som brudens formynder rettede til bruden, kommenterede brudgommens gaver til hende. Der var fire gaver: et særligt klæde kaldet *mötull*, et sølvkors, guld samt et tæppe. Det fremgår tydeligt af talens indhold, at gen-gaven fra bruden og hendes formynder var bruden selv – og formentlig også hendes mødom. Talen beskriver det ”spil, der kunne ske under tæppet”, og giver anvisning på, hvordan bruden skal opføre sig. Gaverne, der gives med et ”klart sind og sand kærlighed”, symboliserer de forskellige handlinger,

448 Joel Andersen, ”Dispensation ‘By the Book’: Instrumentality and AM 671 4to”, i Mathias Valentin Nordvig et al. (red.), *Sagas and the Use of the Past. The 15th International Saga Conference, 5th-11th August 2012* (Aarhus 2012), s. 67-68.

449 Agnes S. Arnórsdóttir, ”Icelandic Marriage Dispensations in the Late Middle Ages”, i Kirsi Salonen og Christian Krötzel (red.), *The Roman Curia, the Apostolic Penitentiary and the Parties in the Later Middle Ages*, Acta Instituti Romani Finlandiae vol. 28 (Rom 2003), s. 159-169.

450 Jón Helgason, ”Islandske bryllupstaler fra senmiddelalderen”, *Bibliotheca Arnarnagæana*, vol. XX (København 1960), s. 151-174, se især s. 170-174.

der ville indtræffe under ceremonien i sengen. Bruden skulle vente på sin brudgom, og når han kom, gøre plads til ham i sin seng. Dette var hendes første gave til ham. Derefter skulle hun varmt invitere ham ned i sengen, forhåbentlig for at opdage noget, hun aldrig før havde set. Talen fortsatte med henvisninger til, hvad hun havde i vente, idet den understregede, at hun ikke skulle være bange, eftersom hun ville nyde denne gave mere end alle de andre, hun havde fået.

Denne senmiddelalderlige tale viser en helt anden forståelse af seksualiteten end den, vi præsenteres for i de ældre islandske sagaer. Den understreger møens seksuelle uskyld, hvad der ikke var almindeligt i beskrivelser af kvinder i højmiddelalderens Island. Mens kildematerialet fra slutningen af det 12. og begyndelsen af det 13. århundrede tyder på, at en kvindes mødom på dette tidspunkt var af mindre betydning, kom en kvindes jomfruelighed i den kristne litteratur fra senmiddelalderen til at blive et vigtigere symbol end hendes ejendom.<sup>451</sup> Jeg har i et tidligere arbejde fremhævet, at en kvinde, som i de islandske sagaer fra højmiddelalderen, særlig i *Sturlunga saga*, portrætteres som stærk og med høj status, fordi hun ejede store godser eller var datter af en mægtig mand, ikke var den ideelle kvinde i den kristent påvirkede litteratur fra den sene middelalder. Fra dette tidspunkt og frem var kvindeidealet den uskyldige kvinde, hende, som ikke havde haft seksuelle forhold før ægteskabet.<sup>452</sup>

### Reformationens betydning

Den dobbelte kontrol af ægteskab og seksualitet, både den retslige del og den, som indeholdt en internalisering af kristne normer og værdier, forsvandt ikke ved reformationen. Muligheden for at ansøge om pavelige dispensationer i forbindelse med ægteskabsindgåelse faldt imidlertid bort, og i stedet blev den kongelige autoritet styrket. I kølvandet på reformationen kom en lovgivning, hvorefter staten skulle overtage jurisdiktionen over ægteskabet, samtidig med at det blev påbudt, at præsten skulle vie ægteparret i kirken. Før reformationen var en del af den kirkelige kontrol foregået bag lukkede døre, når lægfolk bekendte deres synder ved skriftemålet. Det ser ud til, at denne praksis delvis blev forandret efter

<sup>451</sup> Henric Bagerius, *Mandom och mödom. Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det senmedeltida Island* (Göteborg 2009).

<sup>452</sup> Arnórsdóttir (2004) s. 74.

reformationen, om end der er behov for flere undersøgelser inden for feltet, før sikre konklusioner kan drages.

Det materiale, jeg hidtil har undersøgt, viser, at reformationen førte til udstedelse af love og afsigelse af domme, der tilsigtede at etablere en strengere kontrol med seksualiteten såvel inden for som uden for ægteskabet. Mængden af skriftligt materiale, som er bevaret, vokser betydeligt fra midten af 1500-tallet, i tillæg til at dokumenterne bliver længere og indholdsmæssigt fyldigere.<sup>453</sup> Samtidigt med denne udvikling skete der dog efter reformationen det, at forholdet mellem ægtefællerne ifølge mine undersøgelser i højere grad blev ”privatiseret”, og kærlighed mellem ægtefællerne blev f.eks. en del af ægteskabsdiskursen ved slutningen af 1500-tallet. En brudebænk fra ca. 1600, der oprindeligt befandt sig i kirken i Skarð i Skarðstrand, men som nu findes på det islandske Nationalmuseum, vidner om, at en del af ægteskabsritualerne blev flyttet ind i kirken. Samtidig fortsatte det gamle håndslag, foreningen af parternes hænder som symbol på indgåelsen af ægteskabskontrakten, med at eksistere rundt omkring i Europa. Det kan vi f.eks. se på en slesvigsk bryllupskiste fra 1606, der findes på det lokalhistoriske museum i Flensburg.<sup>454</sup>



Brudebænk fra Skarð i Skarðsörönd 1600, Þjóðminjasafn Íslands.

Oplysninger om, hvilke ændringer af ægteskabets samfundsmæssige betydning reformationen førte med sig, kan tillige fås i de ægteskabskontrakter fra perioden 1570-1620, som findes bevaret i afskrift på det Arnamagnæanske Institut i København, og som jeg har registreret tillige med meget andet materiale vedrørende ægteskabspraksis på Island. Forandringer i arve- og ægteskabsretten vedrørte også den middelalderlige donationskultur, som jeg har påbegyndt et studie af i forlængelse af mine ægteskabsundersøgelser. Retsreglernes udformning var afgørende både for at kunne give donationer til kirkelige institutioner og for at kunne

453 Domsmateriale fra det sene 1500-tal er bevaret i det islandske rigsarkiv (Þjóðskjalasafn Íslands). Som et eksempel kan nævnes et originaldokument indeholdende en dom om ægteskab fra 1559, se Bsp. A. 1. Fasc. I, 5. Den er trykt i *Diplomatarium Islandicum*, XIII, s. 430-433. Dokumentet er afbildet i Arnórsdóttir (2010) og omtales der på s. 144-145.

454 Museumsberg Flensburg, Bryllupskiste fra 1606, Inv. Nr. 1564.



gøre testamente eller på anden måde give gaver til andre end pligtarvinger. Jeg har lavet en foreløbig undersøgelse af testamenter fra 1400- og 1500-tallet, men yderligere undersøgelser må til for at afgøre, hvordan senmiddelalderens donationskultur transformeredes efter reformationen.

Tilsyneladende ser det ud, som om spørgsmålet om frelse i stadig højere grad blev adskilt fra spørgsmålet om ejendomsret, men hvordan denne forandring foregik i praksis, har ikke været undersøgt i større omfang. Vi mangler også undersøgelser, der tilstræber en dybere forståelse af, hvilken betydning den strengere seksuelle kontrol fik for kvinders og mænds muligheder for at erhverve Guds nåde og få tilgivelse for deres synder. I denne sammenhæng vil det være relevant at diskutere, både betydningen af, at ægteskabet ikke længere var et sakramente, og hvordan denne udvikling påvirkede idealer for forældreskab i tidlig moderne tid.

## Konklusion

Middelalderens kunst og litteratur giver vigtige oplysninger om, hvordan den europæiske ekspansion i højmiddelalderen ikke bare handlede om den ”ydre” samfundsudvikling, om etableringen og konsolideringen af stat og kirke, om væksten i byer og produktion, men også om den ”indre” udvikling af kønsbestemte samfundsnormer. Aristokratiets magtgrundlag var jordejendom og andre naturgivne ressourcer, og de var genstand for en stadig kamp mellem de forskellige slægter. Betingelserne for denne kamp – og dermed hele det politiske landskab – forandredes ved kirkens omdefinering af, hvad et gyldigt ægteskab var.

Mine undersøgelser demonstrerer, at de islandske domstole blev en arena, hvor de mægtige slægter brugte de forskellige opfattelser af et lovligt ægteskab i deres kamp om politisk og økonomisk magt over jord og ressourcer, samtidig med at både kirken og staten brugte domstolene til at kontrollere befolkningens seksualitet. Forandringer i ritualerne, kontrakterne og ceremonierne afspejler en ny forståelse af ægteskabet, der i stigende grad opfattes religiøst og individuelt. Men forandringerne afspejler også en anden udvikling, hvor ægteskabet bliver mere kontrolleret af offentligheden. I praksis var det først og fremmest af præsten, som i middelalderen var kirkens repræsentant, men efter reformationen gik over til også at være statens. Ægteskabsritualerne gik fra at være ”offentlige” i betydningen kendt af alle, til også at blive offentlige i betydningen kontrolleret af staten.

Denne forandring var udtryk for dybtgående ændringer i ægteskabets samfundsmæssige betydning. Det vil være vigtigt for fremtidig forskning at føre undersøgelserne på feltet videre til den efterreformatoriske epoke. Det vil give mulighed for at få en dybere forståelse af den kønshistoriske udvikling i en periode, som er rig på kildemateriale, og gøre det muligt at belyse, hvordan det kanoniskretslige grundlag, som var blevet introduceret i højmiddelalderen, og som fik gennemgribende betydning for både den ejendomsretslige udvikling og for udviklingen af ægteskabelig praksis og dannelsen af nye kønnede normer i senmiddelalderen, blev udfordret af den transformation, som reformationen igangsatte.

# Kön och social organisation

## I kjønnets grenseland

Bjørn Bandlien

”Sted er alle tings opphav, som en far [...]. Og vi kan se at i mangfoldet av verdens steder varierer ikke bare den fysiske verden, men også mennesker i deres skikker”.<sup>455</sup>

Hvor går grensen mellom menn og kvinner? Dette er tilsynelatende et enkelt spørsmål, som for mange først vil lede tankene mot biologi og kropp, og i neste omgang forskjeller i egenskaper og handlinger. Går man lenger, vil mange være med på at menn kan overskride en grense for hva som aksepteres som mannlig, og omvendt at kvinner kan ha egenskaper og gjøre ting som blir oppfattet som mannlige. Men akkurat hvor grensen går er umulig å si. I stedet er det ofte et vidt rom mellom idealtypene mannlig og kvinnelig der ulike individer og grupper vil trekke grensene på ulike steder.

For kjønnshistorikere er det et premiss at definisjonen på mannlighet og kvinnelighet har vært foranderlig gjennom tidene. Oppfatningene om hva som skiller menn fra kvinner vil kunne ha vært annerledes i middelalderen enn de er i dag. Dette har sammenheng med at kjønn aldri er helt isolert fra samfunnet og kulturen, men er knyttet opp mot sosiale strukturer, relasjoner, idealer, normer og tankemønstre som er foranderlige. En av disse faktorene er sted og landskap. Hypotesen i denne artikkelen er at det i nordisk vikingtid og middelalder var en sammenheng mellom overskridelser av kjønnsskiller og kryssingen av grenser i landskapet.

Med ’sted’ og ’landskap’ mener jeg ikke her kun det fysiske landskapet i seg selv, men menneskenes forståelser, tolkninger og bruk av landskapet. I de siste tiårene har sted og landskap i økende grad blitt koblet til makt og identitet, ikke minst innen sosiologi, antropologi og arkeologi. Landska-

<sup>455</sup> Roger Bacon, *Opus majus*, utg. John Henry Bridges, 2 bind (Oxford 1897–1900) I s. 138: “Sed locus est principum generationis, quemadmodum et pater [...]. Et nos videmus, quod omnia variantur secundum loca mundi diversa non sulum in naturalibus, sed homines in moribus...”

pene kan deles i tre. For det første det naturlige landskapet som varierer mellom for eksempel kyst, skog, steppe, fjell. For det andre menneskers bruk og forming av landskapet, med bosetninger, jakt og jordbruk. Dette blir iblant kalt kulturlandskapet. Til slutt er det den mentale oppfattelsen av landskapet, hvordan man tillegger kysten, skogen og fjellet ulike egenskaper, og ikke minst hvordan det karakteriserer de som har tilhørighet der. Disse tre landskapene er imidlertid vanskelig å skille fra hverandre, siden de i et samfunn vil bli påvirket av sosiale relasjoner og kulturelle forhold.<sup>456</sup> For teoretikeren Henri Lefebvre var sted kontrollert gjennom arbeidsfordeling og produksjonsforholdene og ga definisjonsmakt til en ideologi som støtter den politiske eliten.<sup>457</sup> Lefebvre bruker et eksempel fra middelalderen: landsbykirken, kirkegården, åkeren, markedsplassen var alle steder tolket inn i den teologiske kunnskap og ideologi. Slike steder var planlagt og innordnet fra ideologisk, religiøs og politisk maktforhold, som knytter menneskers dagligdagse gjøremål til representasjoner for den kosmologiske og sosiale orden.<sup>458</sup> For Pierre Bourdieu var denne type sosiale praksis et utslag av *habitus*, en 'strukturerende struktur' som gjør individer disponerte til å handle ut fra en dominerende forståelse av verden.<sup>459</sup> Bourdieu så en nær sammenheng mellom det fysiske landskapet og det sosiale rom.<sup>460</sup> Med sosialt rom mente Bourdieu en viss gruppe mennesker og institusjoner som konkurrerer om et felles sett av aktive ressurser; det er ressurser eller kapital som er mulig å overføre makt till deres eier i dette rom.<sup>461</sup> Bourdieu hevdet videre at det sosiale rom ville manifestere seg i ordningen av det fysiske rom, for eksempel i øst- og vestkanter i moderne byer. I kristen middelalder er vel himmelretningene et tilsvarende godt eksempel, en inndeling som fikk et svært konkret uttrykk på kirkegårdene, der sør og øst var bedre enn nord og vest.

Sted og landskap kan ikke bare forbindes til sosiale grupper eller klasser, men også kjønn. I vikingtid og norrøn middelalder har dette tradisjonelt vært gjort på to måter; at kvinner styrte innenfor dørstokken

456 Susan Guettel Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience* (Berkeley 2004) s. 7–8.

457 Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford 1991) s. 8–9.

458 Lefebvre (1991) s. 39–46.

459 Se for eksempel Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Oxford 1990) s. 52–65.

460 Pierre Bourdieu, *Physical Space, Social Space and Habitus* (Oslo 1996).

461 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge 1991) s. 229–230.

(innanstokks) mens menn rådde utenfor (útanstokks), eller ved at sentrum er maskulint og villmarken feminint. Denne tradisjonelle koblingen mellom rom og kjønn står likevel i fare for å være en for strukturalistisk og statisk modell som ikke tar høyde for aktører som krysser dørstokken eller utkanten av gården. Lefebvre og Bourdieu antyder en mer relasjonell og dynamisk tilnærming til både kjønn og landskap, der aktørenes kjønnsidentitet er forbundet med handlingsmønstre i et gitt fysisk og symbolsk landskap.<sup>462</sup> Det å bevege seg mellom disse rommene er en risiko for aktørenes identitet, men samtidig noe som kan utfordre den hegemoniske kjønnsidentiteten og skape bevegelser i økonomiske og sosiale strukturer. Gjennom en slik forståelse av sted og landskap er det også mulig å se hvordan dette har endret seg i historiske prosesser, som for eksempel kristning og sentralisering av økonomisk og politisk makt i overgangen fra vikingtid til middelalder.

### Mellom husholdet og villmarken

I den eldste lovgivningen ble den ideelle maskuliniteten konstruert i forhold til to sentrale institusjoner og sentralsteder; husholdet og tinget. I følge den islandske lovsamlingen *Grágás* skulle ethvert individ tilhøre et hushold (*bú*), definert som en gård med minimum to kyr. Dette er lokale sentra som altså alle mennesker i prinsippet skulle relatere til og identifiseres ut fra. Et hushold er i loven forventet å drives av et fritt ektepar (*hjún/hjón*), men loven setter husholdsoverhodet, som regel ektemannen, i sentrum. Han gis en rekke rettigheter, spesielt det å kunne forsvare eienedom, husdyr, egen kropp og husholdsmedlemmer mot overgrep. Han er likeledes ansvarlig for deres handlinger overfor mennesker forbundet med andre hushold.

Retten til å føre en sak mot en overgriper er først og fremst den frie mannens privilegium. Det er forventet at en fri mann skal forfølge handlinger som kunne oppfattes som ærekrenkende. Lovene regner med en mengde avhengige (arbeidsfolk, uetablerte slektninger) og ikke minst ufrie/treller. Trellene står nederst på rangstigen og er rettslig sett på linje med husdyr. Disse har ikke personlig rettsbeskyttelse mot fysiske overgrep; det er i så fall husholdsoverhodet som skal motta bøter for slike

<sup>462</sup> Doreen Massey, "Politics and Space/Time", i Michael Keith & Steve Pile (red.), *Place and the Politics of Identity* (London 1993) s. 141-161, s. 155-156.

overtredelser. I sagaene er de gjerne framstilt som feige og lite forstandige, det vil si uten æresfølelse. Lovene viser at trellene ikke hadde mulighet til å vinne ære eller mulighet til å reagere på krenkelser fordi ansvaret var overført til husholdsoverhodet.

De som falt utenfor denne husholdsmodellen var først og fremst omstreifere (*gøngumenn*) og fredløse. Omstreifere var i utgangspunktet frie menn som ikke slo seg ned på et fast sted i mer enn 14 dager på rad: ”Det er umenneskelig (ómennska) om en mann går mellom husene for sin lathets skyld eller andre ting som gjør at gode menn ikke vil ha noe med dem å gjøre.”<sup>463</sup> Disse menn mistet også sin rettslige beskyttelse mot krenkelser mot deres kropp og ære, selv om de opprinnelig var frie. Mangel på tilhørighet til et hushold gjorde dem marginale i forhold til den idealiserte maskuliniteten sentrert rundt husholdet. Samtidig var de ikke underordnet på samme, stabile måte som treller; de var i større grad marginaliserte ved at de stod utenfor de normale identitetskategoriene.

De fredløse er mer tvetydige. Fredløse menn stod utenfor loven, og enhver hadde i prinsippet rett til å drepe dem uten å bli straffet for det. Fredløse har heller ingen rett til å høre til et hushold. I lovene er de forbundet med det dyriske. Ofte kalles de varger eller ulver, eller iblant bjørner. Mordbrennere blir dermed i enkelte lover kalt ‘brennevarger’, mens sakesløse drapsmenn kalles ‘mordvarger’.<sup>464</sup> Livet utenfor husholdet knyttes dermed også i lovene til rovdyret, det monstrøse, det som er truende mot den sosiale ordenen.

Ifølge *Grágás* var det bare frie, mannlige husholdsoverhoder som kun-

463 *Grágás*, utg. Vilhjalmur Finsen, 3 bind (Reykjavík 1852-1883), Ib, kap. 143, s. 28: “Þat er omenzca ef maðr gengr með húsom fyrir neningar leysis sacir eða okosta anara þeirra er goðir menn vilja fyrir þeim söcum eigi hafa þav.” Se også *Grágás*, II, kap. 117, s. 151.

464 Andre eksempler er *gorvargr* (fetyv), *heimsóknarvargr* (en som angriper annen manns hjem), *úvisavargr* (en mann som egentlig er fredløs, men ikke kjent som det), *vargdrotti* (barn til fredløse). En som lyser et drap på seg, skal slippe å bli kalt bjørn eller ulv (formodentlig i motsetning til de som begår lønndrap) – om man da ikke heter Bjørn eller Ulf (*Gulatingloven*, kap. 156). Se også Michael Jacoby, *Wargus, Vargr ‘Verbrecher’ ‘Wolf’: Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Uppsala 1974) s. 34–35; Theodor Bühler, “Wargus-friedlos-Wolf”, i Walter Escher, Theo Gantner & Hans Trümper (red.), *Festschrift für Robert Wildhaber* (Basel 1973) s. 43–48; Gerard Breen, “The Wolf is at the door: Outlaws, Assassins, and Avengers Who Cry ‘Wolf!’”, *Arkiv för nordisk filologi* 114 (1999), 31–43; Jennifer Neville, “Monsters and Criminals: Defining Humanity in Old English Poetry”, i Karen E. Olsen & L.A.J.R. Houwen (red.), *Monsters and the Monstrous in Medieval Northwest Europe* (Leuven 2001) s. 103–122; Adalheiður Guðmundsdóttir, “The Werewolf in Medieval Icelandic Literature”, *Journal of English and Germanic Philology* 106 (2007) s. 277–303.

ne delta på tinget: ”En mann på 12 år eller mer, som kan råde over det han sier eller sverger, er fri, og med et etablert bosted”.<sup>465</sup> De må altså ha en viss økonomisk uavhengighet, de må ha ‘godt vett’ (en konkret prøve er om man kan forskjell på foran og bak på en hest), og kun de med et godt rykte får være dommere eller vitner. Tinget blir dermed et maskulint rom for de gode menn som fortjener å være der. De som ikke faller under denne definisjonen faller utenfor tinget. Hegemonisk maskulinitet er dermed nært forbundet med tinget som sentralsted, mens dets motsetning ikke nødvendigvis er det feminine. Ved å se kjønn i lys av sted, er ikke det motsatte av mannlighet ganske enkelt kvinnelighet. Kvinner kunne i visse situasjoner være husholdsoverhoder eller ha innflytelse over avgjørelser på tinget, og dermed bli forbundet med en sosial maskulinitet. Dette kunne være problematisk i tilfeller der en ektemann eller myndige sønner som konkurrerer med kvinnen, men ikke så lenge det er snakk om for eksempel en enke med små barn som styrer et ‘maskulint’ hushold på en gård. Umandighet er også knyttet til underordning i husholdet, eller overfor et annet hushold, på den ene siden, eller til mangel på tilhørighet til husholdet. Mest tvetydige er likevel de fredløse, som opprinnelig er frie, utelukket fra den ideale og sosiale maskuliniteten, men som samtidig er farlige, koblet til det monstrøse og marginale og som potensielt rokker ved samfunnsordenen satt av lovene.

Logikken som ligger til grunn for de rettighetene en fri mann er tildelt, er at den fornærmede selv må følge opp en eventuell dom mot en overtreder. Før kongemakten er det ingen overordnet maktinstitusjon som straffer; det forblir først og fremst en sak mellom den dømte og den fornærmede. Dette antyder mangelen på faste og utvetydige markører for status og hierarki innenfor gruppen av frie menn. Dette er nært koblet til begrepet ære; det var noe som alle frie menn i utgangspunktet hadde tilgang til, men som man måtte vise seg verdig til gjennom å forfølge og rette opp krenkelser på eiendom, kropp og integritet.<sup>466</sup> Dette var nødvendig for å vinne tilbake sin identitet forbundet til sentralstedene husholdet og tinget. I dette rommet mellom det maskuline og det monstrø-

465 *Grágás*, Ia, kap. 20, s. 38: “Scal karl man .xij. vetra gamlan. eþa ellra nefna i dóm. þan er fyrir orði eþa eiþi kan at rapa. frialsan man oc heimilis fastan.”

466 William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland* (Chicago 1990).

se, mellom sentrum og den farlige periferi, er det rom for forhandlinger. Dette gjelder særlig i anklager om at en annen er *ragr* eller *níðingr*.

### Feil kjønn på feil sted – det romslige aspektet av *níðingr* og *ragr*

I forskningen omkring marginale kjønnsidentiteter i norrøn middelalder har to viktige begreper blitt diskutert; *níðingr* og *ragr* (eller *argr*). *Níðingr* ble av Johan Fritzner forklart som en æreløs person som bør utstøtes fra samfunnet, mens *níð* er en ærekrenkelse som beskylder en annen at han er *níðingr*.<sup>467</sup> Typisk for innholdet i *níð* er at en mann beskyldes for *ergi*, ofte oversatt som seksuell perversjon i form av å være den passive part i et homoseksuelt samleie. Å være *ragr* er blitt tolket som en som er tilbøyelig til å bedrive *ergi*. At det seksuelle aspektet, framført gjennom diktning, var selve kjernen i *níð* og *ergi* vant utbredelse etter Erik Noreens studie i 1922.<sup>468</sup> Likevel var det en rekke forskere som koblet *níð* og *níðingr* opp mot andre begreper enn seksualitet, som en person som mangler lykke (ógæfa),<sup>469</sup> skadelig magi,<sup>470</sup> feminitet,<sup>471</sup> og sosial status.<sup>472</sup>

Nyere studier har vendt tilbake til og utviklet Fritznens definisjon, der kategoriene *níðingr* og *argr* har blitt sett i tilknytning til sted, eller utes-

467 Johan Fritzner, *Ordbog over det gamle norske Sprog*, 2. utg., 3 bind (Kristiania 1886-1889), b. 2, s. 817-818 under *níð*: "Forhaanelse, hvorved nogen fremstilles som en Person, der fortjener hver Mands Foragt, betegnes som *hvers manns níðingr*".

468 Erik Noreen, *Studier i fornvästnordisk diktning: Andra samlingen* (Uppsala 1922), særlig s. 47. Jf. Eyvind Fjeld Halvorsen, "Ergi", i *Kulturhistoriskt leksikon för nordisk medeltid*, 22 bind (Malmö 1956-1977), b. 4, s. 9: "Ergi [...] betyr i de eldste kilder alltid seksuell perversitet, hos kvinner nymfomani, hos menn det å la seg bruke som kvinne, homoseksualitet."

469 Vilhelm Grønbech, *Vor Folkeat i Oldtiden*, bind 1: Lykkemand og Niding (København 1909).

470 Magnus Olsen, "Om troldruner", *Edda* 5 (1916) s. 225-245: "Ofte er disse lausavisur av satirisk indhold, undertiden ogsaa av et saadant indhold, at de har til hensigt at indvirke ikke blot fornærmelig, men ogsaa likefrem skadelig paa den person, om hvem de kvædes. Dette er de egentlige nidviser." Se også Bo Almqvist, *Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmagi*, bind 1: *Nid mot furstar* (Stockholm 1965).

471 Folke Ström, *Níð, ergi and Old Norse Moral Attitudes* (London 1974) s. 10: "[It was] performance by an individual man of a role normally belonging to the female sex which constitutes perversity in his action and causes it to be branded as *ergi*; and this applies whether we have to do with a sexual relationship or with the carrying out of a magical function."

472 Preben Meulengracht Sørensen argumenterte for at menn som var ansett for ettergivende overfor en ærekrenker også ble beskyldt for å være den passive parten i homoseksuelle relasjoner – og tilsvarende ble de som ble beskyldt for å være passive i homoseksuelle forhold manglet også æresfølelse. Å bli penetrert er derfor et uttrykk for sosial degradering, og å bli lignet med et hunndyr bare forsterker fornedrelsen, se *The Unmanly Man: Sexual Defamation in Northern Society*, The Viking Collection 1 (Odense 1983).



tengning fra sentralstedene og skjøvet ut i periferien som lovløse.<sup>473</sup> Allerede den eldste kilden til nordeuropeisk samfunn og religion, Tacitus' *Germania*, skrevet på slutten av det første århundret etter Kristus, forbinder overskridelse av kjønnsgrenser med marginaliserte steder – som begravelse i myrer fjernt fra folk:

På tinget kan man både fremsette anklager og fremme søksmål i saker som kan resultere i dødsstraff. Straffene varierer efter forbrytelsens art: forrædere og desertører blir hengt i trær, og feiginger, folk som har skulket unna i strid, og slike som har vanæret sin kropp, blir druknet i gjørmete myrer, med et flettverk av vidjer lagt over. De ulike straffemetoder bygger på den anskuelse at forbrytelser bør gjøres kjent ved avstraffelsen, mens skjendigheter bør skjules.<sup>474</sup>

*Germania* er skrevet fra en romers perspektiv; Tacitus framstilte germanerne som et annerledes og barbarisk folk, samtidig som han brukte dem for å speile hvordan romerne kunne lære noe av dem, som i utstøtelsen av feiginger og forrædere. Nøkkelbegrepet er her betydningen av 'corpores infames', et begrep som sjelden brukes i klassisk latinsk litteratur bortsett fra hos Tacitus. De andre gangene Tactius brukte begrepet, er det synonymt til det andre romerske forfattere ville kalt *cinaedus* – en mann som er tilbøyelig til å la seg bruke seksuelt slik at hans frie status trues.<sup>475</sup> Dermed har det blitt foreslått at de som ble begravd langt fra folk egentlig

473 Anne Irene Riisøy, "Outlawry and Moral Perversion in Old Norse Society", i Sally Crawford & Christina Lee (red.), *Bodies of Knowledge: Cultural Interpretations of Illness and Medicine in Medieval Europe* (Oxford 2010) s. 19-26; Bernt Øyvind Thorvaldsen, "The *Niðingr* and the Wolf", *Viking and Medieval Scandinavia* 7 (2011) s. 171-196: "the accusations of *ergi* intend to define the accused as a *niðingr*, an enemy of society." Også Almqvist (1965) og Meulengracht Sørensen (1983) vektla utstøtelsen fra samfunnet.

474 Publius Cornelius Tacitus, *Germania*, utg. Herbert W. Benario (Warminster 1999) kap. 12.1: "Licet apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere. distinctio peonarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et inbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt. diversitas supplicii illuc respicit, tamquam scelera ostendi oporteat dum puniuntur, flagitia abscondi." Oversettelse fra Cornelius Tacitus, *Agricola og Germania*, overs. Trygve Width (Oslo 1968) s. 71.

475 Craig Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (Oxford 1999) s. 311, note 69.

var *ragr* eller *níðingr*.<sup>476</sup> Dette er en usikker kobling, men antyder et trekk vi ser i senere kilder, en rituell utestengelse av individer fra fellesskapet og forbundet med det geografiske grenselandet til villmarken.

*Germania* er en kilde som må brukes med varsomhet, men denne koblingen mellom kjønnsoverskridende seksualitet, kroppslig tabu og grenser i landskapet finner vi igjen i eldre jernalder. Et interessant materiale er gullbrakteatene fra folkevandringstid. De tidligste (stil A) har avbildninger inspirert av portretter på romerske mynter, men etter hvert ble det vanligere å framstille nakne, menneskelignende figurer med dyriske trekk som ofte kunne være i en kroppslig posisjon som antyder å hengi seg til seksuell penetrering (stil C). Arkeologen Gry Wiker har påpekt at mens disse brakteatene tydeligvis var viktige for eliten på 400- og 500-tallet siden man brukte gull, er de likevel funnet i ytterkanten av bebyggelsen, på grensen til mellom dyrket land og villmarken. Dette tyder på at de ble lagt der bevisst, muligens som en beskyttelse av sentrum mot periferien, en grense som må beskyttes gjennom krefter symbolisert gjennom kjønnsoverskridelser.<sup>477</sup>

Andre eksempler fra tidlig middelalder finner vi i de to runesteinene på Björketorp og Stentofen, begge i Blekinge. Disse ble trolig reist sent på 600-tallet og kaster begge en forbannelse mot inntrengere; den som bryter ned minnesmerket vil komme til å være *argr* for resten av livet og lide en pinefull død. På den noe senere Saleby-stenen i Västergötland rettes forbannelsen mot den som bryter ned steinen. Han eller hun skal bli tvunget til å seide og vil bli en *örgr kona*. En tolkning er at disse tre

476 De første som linket *cinaedus* og *níðingr* tolket dette som homoseksualitet, se [Anonym], "Spuren von Konträrsexualität bei den alten Skandinaviern", *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* 4 (1902) s. 244-263; Nathan Beckman, "Ett ställe hos Tacitus (Germ. c. 12)", *Nordisk tidskrift för filologi* 9 (1920) s. 103-108; Nathan Beckman, "Ignavi et imbelles et corpore infames", *Arkiv för nordisk filologi* 52 (1936) s. 78-81. Den anonyme forfatteren bak den tyske artikkelen fra 1902 var trolig rettshistorikeren Ebbe Hertzberg, se Raimund Wolfert, "Ebbe Hertzberg – om homofili hos vikingene", *Løvetann* 4 (1999), s. 20–22. Disse har også blitt knyttet til moselikene funnet i Danmark, uten at alle er overbevist, se Folke Ström, "Bog Corpses and Germania, Ch. 12", i Gro Steinsland (red.), *Words and Objects: Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion* (Oslo 1986) s. 223–239.

477 Gry Wiker, "Gullbrakteatene og deres funnsteder", *Nicolay* 77 (1999) s. 12-20; Gry Wiker, "Om konstruksjonen av ny menneskelig identitet i jernalderen", *Primitive tider* 4 (2001) s. 51-71; Gry Wiker, "Tanker om menneskets verdensbilde på 500-tallet: Fra asosial til sosial dialog med det guddommelige", i Anne Lene Melheim, Lotte Hedeager & Kristin Oma (red.), *Mellom himmel og jord* (Oslo 2004) s. 114-154.



Dr 360: Björketorpsstenen, Ronneby, Blekinge

steinene markerer steder viet til Odin.<sup>478</sup> Steinene skaper et hellig rom der bryterne vil bli definert både utstøtt fra det hellige stedet, fra samfunnet og fra den maskuline identiteten.

Denne nok finner vi et av de tidligste beleggene for termene *argr* og *ergi* i Paulus Diaconus' verk om langobardenes historie, skrevet omkring 100 år etter reisingen av Björketorp- og Stentofte-steinene. Paulus Diaconus var opprinnelig fra Friuli i dagens Nord-Italia, og fra dette området gjenga han en merkelig og tragisk historie som hadde skjedd noen tiår tidligere. En hovmodig hertug hadde bestukket en gjeng med slovenere til å angripe Friuli; poenget var at hertugen selv skulle jage disse ut for å fremstå som landskapets helt. Den lokale høvdingen, Argait, var imidlertid den som tok opp jakten på dem i første omgang. Han måtte likevel gi seg da slovenerne flykter tilbake til sitt eget land. Hertugen hånet høvdingens dårlige utbytte av jakten, og laget et ordspill på navnet hans: Argait – *argr*.<sup>479</sup> Paulus Diaconus var nøye med å forklare leseren (trolig frankere) at dette var et svært ærekrenkende ord på hans språk, men ga ikke en eksplisitt forklaring. Han understreket likevel at Argait sverget ved Gud at han ville vise hvem av han og hertugen som virkelig var *argr*. Kort etter kom slovenerne tilbake, og Argait og hertugen lyktes i å omringe dem på en fjelltopp. Argait utfordret da hertugen ved disse ord: "Må den siste mannen som når toppen motta Guds vrede". Hertugen kunne ikke nekte å ta imot denne utfordringen og fulgte Argait hakk i hæl. De langobardiske krigerne sviktet ikke sine ledere og fulgte etter. Bare ytterst få av dem overlevde. Episoden foregår i en kristen kontekst og synes å handle om beskyldninger om krigersk umandighet, men vi skal legge merke til at Argait refererte til 'Guds vrede' da han egget hertugen. Igjen er det snakk om at den som er *argr* skal bli utstøtt fra gudenes gunst og gode menns fellesskap.<sup>480</sup>

Ifølge de eldste lovene på Island og i Norge var det å forsvare hus-

478 Thorgunn Snædal, "Björketorpsstenens runinskrift", i Staffan Nyström (red.), *Runor och ABC* (Stockholm 1997) s. 149-164. For et annet eksempel om *nið* som gudenes vrede, se Preben Meulengracht Sørensen, "Nið and the Sacred", i *Artikler udgivet i anledning af Preben Meulengracht Sørensen 60-års fødselsdag 1. marts 2000* (Århus 2000) s. 88-78.

479 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. by Gustav Waitz (Hannover 1878), IV.24: 'Quando tu aliquid fortitet facere poteras, qui Argait ab arga nomen deductum habes?'

480 *Argr* og *niðingr* er også nevnt i andre kilder fra tidlig middelalder: *Hildebrandslied*; *Pactus Legis Salicae* 30.1; *Lex Salica Karolina*, 70.1; *Anglo Saxon Chronicle* (1049C; 1087E); William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, IV.306.8.

holdets integritet mot overgripere utenfra en viktig del av en maskulin identitet. Husholdsoverhodet hadde relativt utstrakte rettigheter når det gjaldt å hevne skader andre menn hadde påført avling og dyr, eller tilnærminger til husholdets kvinner. En mann kunne for eksempel drepe den som ble funnet i sengs med kona, uten å bekymre seg for å betale bøter til slektningene til den drepte.<sup>481</sup> I et samfunn uten sentralt eller effektivt rettssystem var det opp til den forulempede frie mann og hans slektninger å straffe eller hevne et overgrep på seg selv eller husholdets medlemmer.

Kvinnelighet var på sin side ikke koblet like sterkt til maktesløshet og svakhet som man umiddelbart kan tro. Riktignok var det ikke forventet at kvinner skulle lede rettssaker eller bære våpen, men som enker eller enearvinger kunne de også fungere som 'maskuline' husholdsoverhoder. I de sosiale relasjoner mellom hushold er kvinner først og fremst knyttet til en dobbel tilhørighet; mellom sin egen familie og sin manns hushold. Dette gjorde at kvinner kunne bli sett på som potensielt kompliserende og ustabile aktører i det sosiale rom.

Retten til gjengjeldelse er i sagaer og lover ofte kjønnnet, særlig når det gjelder episoder der en mann blir beskyldt for å *ikke* hevne en urett. Da risikerte mannen at andre beskyldte ham for umandighet. Forsvarte ikke mannen seg mot slike beskyldninger, kunne beskyldningen bli omgjort til mannens identitet. Denne identiteten var ikke bare koblet til umandig feighet, men også til tilhørighet med periferien utenfor det sosiale fellesskapet. Det tydeligste eksempelet på dette finnes i den svenske *Hednalagen*:

Om en mann gir et hånord til en annen mann: "Du er ikke lik en mann, og ingen mann i brystet", [så skal den andre svare] "Jeg er mann som du." De skal møtes der tre veier krysser. Kommer han som ga ordet, og han som mottok ordet ikke kommer, da vil han være det som han kalles. Han kan ikke avlegge en ed eller være vitne, verken for menn eller kvinner. Kommer mannen som mottok ordet og ikke han som ga ordet, da roper han tre ganger "Niding!" og reiser et merke mot ham i bakken. Da vil han bli en enda verre mann, ettersom han snakket om slikt og ikke våget å stå for

481 Se for eksempel *Grágás*, Ib, kap. 90.



det. Nå er begge fullt væpnet; om han faller som mottok ordet, skal han bøtes med halv bot; om han faller som har gitt ordet, – onde ord er verst, tungen er hovedbanen – , da skal han ligge i uhellig jord.<sup>482</sup>

Den maskuline identiteten er blitt satt spørsmålsteget ved, den er under forhandling, og skal avgjøres gjennom tvekampen ”der tre veier krysser”. Dette er frie menn som i et husholdssamfunn ikke har en fast plass innen kategoriene ‘frie, gode menn’ og ‘underordnede, ufrie’. Deres posisjon er usikker, på samfunnets utkant, men veien videre fra utsagnet avhenger både av handlingene i etterkant av ordvekslingen, og av utkommet av selve duellen. Godtar en mann en slik beskyldning, blir han hva han er kalt og får ikke delta på tinget (avlegge ed og vitne). Han som hånet risikerer på sin side å bli en verre mann om han ikke tør forsvare sine ord; å kalle en annen *níðingr* er nærmest det samme som å gjøre han fredløs; selv i døden skal han ligge i uhellig jord. Hvem av de to som endelig representerer den hegemoniske maskuliniteten er dermed en del av forhandlinger om hvem som egentlig skal være umandig og marginalisert.

I de norske og islandske lovene finnes det flere lignende bestemmelser om hva som skal skje etter at en person har fremsatte hånsord mot en mann. Til forskjell fra *Hednalagen* ligger da straffeansvaret tyngre på den som hånte en mann. Straffen kunne da være svært streng, det vil si betaling av full kompensasjon til den fornærmede eller fredløshet. De harde straffetiltakene antyder at denne type angrep på en manns maskuline

482 *Hednalagen*, i *Sveriges litteratur*, bind 1, utg. Carl Ivar Ståhle (Stockholm 1968) s. 21: ”Giuer maþr oquþings ord manni: Þu är äi mans maki ok eygh maþr i brysti. Ek är maþr sum þu. Þeir sculu mötas á þriggia wägha motum. Cumber þan ord hauer giuit, ok þan cumber eight þer ord hauer lutit, þa mun han wara sum han heitir, är eigh eidganger ok eigh witnisbär, hwarti firi man ällu kunu. Cumber ok þan ord hauer lutit ok eigh þan ord hauer giuit, þa opar han þry niþingx op, ok markar han a iarþu. Þa se han maþr þäs wärri þät talapi han eigh halla þorþi. Nu mötas þeir bapir mädh fullum wapnum. Falder þan ord hauer lutit, gilder med haluum gialdum, falder þan ord hauer giuit, glöper orða wärster, tunga houudbani, liggi i vgildum akri.” Dateringen og bruken av *Hednalagen* er problematisk og omdiskutert. Den ble gjort kjent gjennom en avskrift av den svenske reformatoren og historikeren Olaus Petri (1493-1552) som påstod at han skrev av ord for ord fra gamle lovbøker. Klaus von See har hevdet at loven et uttrykk for en senere tids ‘antikvarisme’ der man etterlignet en ‘hedensk stil’, slik man tenkte seg den i høymiddelalderen og senere, se hans *Altnordische Rechtswörter* (Tübingen 1964) s. 89. I denne sammenheng er det imidlertid ikke avgjørende om *Hednalagen* er fra hedensk tid eller fra høymiddelalderen – både *Grágás* og de norske landskapslovene er skrevet i kristen tid, uten at den sosiale logikken rundt *níð* nødvendigvis må knyttes til hedendommen.

identitet var en alvorlig sak, og bestemmelsene var vel ment som et forsøk på å skremme folk fra å fremme hånsord.

*Hednalagen* er spesielt interessant fordi den ikke på samme måte har en fastsatt bøtesats eller fredløshet for hånsordene. På den andre side viser *Hednalagen* et sett med regler i forhandlingene om manndom. Vi aner slik et samfunn hvor frie menn stod overfor dilemmaer hvor deres manndom ble satt på prøve og forhandlet om gjennom hele livet (prøvingen av manndommen gjaldt ikke alle menn; ufrie hadde ikke rett til å kjempe mot en fri mann).

En slik forhandling møter vi også i sagaene hvor påstander om at en mann ikke var en virkelig mann kunne lede til blodige konflikter mellom individer og større grupper. I en episode i *Vatnsdøla saga*, en islendingesaga skrevet ved midten av 1200-tallet, blir en beskyldning om umandighet fremsatt mot en mann. To menn reiser med et hestehode på toppen – en nidstang (*níðstǫng*) – mot en rival, og følgende utfordring blir fremsagt:

Kom til holmstevnet, om du har hugen til en mann mer enn ei merr; men om noen av oss ikke kommer, da skal det reises nid mot ham med det til formål at han skal være hver manns niding og ikke være sammen med gode menn, ha gudenes vrede og bære en grid-nidings navn.<sup>483</sup>

Nidet blir her materielt uttrykt gjennom nidstangen som skal symbolisere at mannen kan ha en manns kropp, men hugen eller sinnelaget lik en merr. Samtidig vil han som ikke møter utfordringen kunne bli kalt hver manns niding – det vil si at alle kunne plassere ham i kategorier som inngikk i nid uten å bli straffet – og få gudenes vrede mot seg. Dette er nærmest å gjøre en annen for fredløs, og frata han identiteten med gudene som husholdet gir og minner om straffen som runesteinene truet med. Igjen er utstøtelsen av det sosiale og religiøse fellesskapet det sentrale elementet. Her er det altså snakk om en umandighet som er forbundet utstøtelse av samfunnet og overskridelser av grensen mellom det

483 *Vatnsdøla saga*, utg. Einar Ól. Sveinsson, Íslenzk fornrit 8 (Reykjavík 1939) kap. 33, s. 88-89: "...enda kom þu nú til hólmostefnunnar, ef þú hefir heldr manns hug en merar; en ef nokkurir koma eigi, þá skal þeim reisa níð með þeim formála, at hann skal vera hvers manns níðingr ok vera hvergi í samlagi góðra manna, haf goða gremi ok gríðníðings nafn."

menneskelige og det dyriske og det maskuline og det feminine. Forsvaret av den maskuline identiteten blir her et spørsmål om (sosialt) liv eller død, med en forhandlingsfase der ærekrenkeren og den ærekrenkede må avgjøre hvem som er mandig eller ikke.

### Mytologiske kjønnsverskridelser

For å få tak i selve innholdet og betydningen av kjønnsverskridelsene som ligger i *ragr* og *níðingr*, er det likevel nødvendig å se på klangbunnen disse hadde i de mytiske fortellingene og deres identitetskonstruksjoner. Selv om de er lite pålitelige kilder til førkristen religion, gir de et generelt bilde av et forstatlig samfunn som var organisert rundt gårdene eller husholdene. Felles for både sagaer og de eldste lovene er at handlingen eller rettighetene tar utgangspunkt i husholdet; alle skulle ha tilhørighet til en gård. I et samfunn hvor sentralmakten var relativ svak, var husholdet ikke bare en økonomisk og familiær enhet, men også et sentrum i et individs verdensbilde og formingen av status og identiteter. Kildene til den norrøne mytologien er problematisk for historikere siden de ikke reflekterer den førkristne religionen i vikingtiden, men snarere middelalderens bruk av mytene på en ny måte. Likevel er nedskrivningen av mytene en viktig kilde i seg selv, fordi det reflekterer en interesse for fortellingene om de førkristne gudene og deres verden i den kristne middelalderen. De norrøne mytene kan kaste lys over verdensbildet som ga mening i det norrøne husholdssamfunnet. For det første er den sosiale organiseringen noe man kunne kjenne seg igjen, med elitens – eller gudenes – gårder i sentrum, med sine allierte i den siviliserte verden, men omgitt av fiendenes – eller jotnenes – gårder i utkanten av verden.<sup>484</sup> Ifølge Margaret Clunies Ross ble mytene brukt som en referanseramme i litteraturen som ble skrevet på Island

---

484 For denne tolkningen, se Aaron Gurevitsj, "Space and Time in the Weltmodell of the Old Scandinavian Peoples", *Mediaeval Scandinavia* 2 (1969) s. 42–53, spesielt s. 45: "[The] world of Scandinavian mythology represents an aggregate of farmsteads inhabited by people, gods, giant and dwarfs." For lignende synspunkter, se Einar Haugen, "The Mythological Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil", i *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday, 11 October 1966*, 3 bind (The Hauge 1967), 1, s. 855–868; Eleazar M. Meletinskij, "Scandinavian Mythology as a System of Oppositions", i Heda Jason & Dimitri Segal (red.), *Patterns in Oral Literature* (The Hague 1977) s. 252–260; Kirsten Hastrup, *Culture and History in Medieval Iceland: An Anthropological Analysis of Structure and Change* (Oxford 1985) s. 147–150.



på 1100- og 1200-tallet, og er dermed fortellinger som publikum måtte kjenne til og kunne tolke handlinger i sin samtid ut fra. I sin narrative form bidro dermed mytene til å skape identiteter og forståelse av verden også i middelalderen, sammen med det kristne verdensbildet og de kristne fortellingene.<sup>485</sup>

Dette ekkoet fra mytene hjelper til med å forstå betydningen til ellers merkelige ærekrenkelser i lovene. Både *Grágás* og den norske *Gulatingssloven* vier stor plass til innholdet i de verste ærekrenkelsene og antyder hvilke kategorier som ble oppfattet som motsatsen til den frie mann. I noen tilfeller kalles dette innholdet *yki*, en overdrivende krenkelse som ifølge lovene ikke kan skje.

Ingen skal lage *yki* om en annen mann eller si skamfull slade der. Det er *yki* om en mann sier om en annen det som ikke kan være, kan bli, eller aldri har vært; om han er sagt å være en kone hver niende natt, har båret barn, eller kalles *gylfn*.<sup>486</sup>

Det er visse ord som er fullrettesord. Det er ett om en mann sier om en annen at han har båret fram et barn. Det er det andre om en mann sier han er sannelig penetrert. Det er det tredje om han sammenligner ham med en merr, eller kaller

485 Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Northern Society*, vol. 2: *The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*, The Viking Collection 10 (Odense 1998) s. 12-13: "the schema of Old Norse myth was part of the basic conceptual equipment of medieval Icelanders even after they had converted to Christianity and, as one of a small group of basic cognitive categories they possessed, it enabled them to use myth as a means of communication about a whole range of concepts and ideas that were integral to their culture." Se også John Lindow, "The Social Semantics of Cardinal Directions in Medieval Scandinavia", *Mankind Quarterly* 34 (1994) s. 209-224.

486 *Den eldre Gulatingsslova*, utg. Bjørn Eithun, Magnus Rindal & Tor Ulset (Oslo 1994) kap. 138: "Engi skal gera yki um annan. æða fiolmæle. þat heiter yki ef maðr mælir um annan þat er eigi ma væra. ne verða oc eigi hever verit. kveðr hann væra kono níundu nött hvería. oc hever barn boret. oc kallar gylvín." Betydningen av *gylvín* er usikker, men *gylfra* (f.) finnes i *Sverris saga* kap. 131 der det gjerne tolkes som 'trollkjerring' med konnotasjoner til ulv, se Almqvist (1965) s. 41, note 14.

ham tiske eller hore, eller sammenligner ham med et hunndyr av noe slag [...] Det er også fullrettesord om en mann "treller" en fri mann, eller kaller ham troll eller trollmann.<sup>487</sup>

Innholdet i *níð* og *ýki* er her nokså sammensatt. Å bli penetrert har en sterk injurierende kraft. Den underordnede posisjonen som trell får forholdsvist liten omtale, selv om det også er en krenkelse som straffes med fulle bøter. Mer påfallende er beskyldninger om å være kone hver niende natt, føde barn, være et hunndyr eller et troll. Da lovene ble nedskrevet var det tydeligvis nødvendig, som *Gulatingloven* gjør, å understreke at slike endringer var umulige. Likevel peker disse krenkelsene på de mytiske fortellingene, der menn faktisk kunne bære barn, bli merr eller andre dyr.

En forenklet sosial modell av den mytologiske verden kan dele den opp i tre grupper; æsene, vanene og jotnene. Æsene og vanene er i allianse og forsvarer Åsgard, sentralstedet i det mytologiske universet, mens jotnene, deres fiender, oppholder seg i periferien, gjerne kalt Utgard eller Jotunheimen, og truer gudenes makt.<sup>488</sup> Makt i gudeverdenen er forbundet med kontroll over verktøy og kvinner. Gudene tilegner seg skalde-mjøden, runekunsten, tordenhammeren, alle tatt i bruk mot jotnene. I tillegg er utvekslingen av kvinner mellom de tre gruppene ordnet slik at de alltid beveger seg oppover i det sosiale system, aldri nedover. Gudene gifter seg enten med åsynjene eller med vanekvinner, og iblant erobrer de jotunkvinner. Vanegudene på sin side gifter seg ikke med åsynjene; de må skaffe seg koner fra jotnene (Njord–Skade, Frøy–Gerd).<sup>489</sup> For

487 *Den eldre Gulatingslova*, kap. 196: "Orð ero þau er fullrettis orð heíta. þat er eitt ef maðr kveðr at karlmanne øðrom. at hann have barn boret. þat er annat. ef maðr kveðr hann være sannsordenn. þat er hit þriðia. ef hann iamnar hanom vid meri. eða kallar hann grey. æða portkono. æða iamnar hanom við berende eittvert. þa scal hann bota hanom fullum rette firí. þar ma han oc viga um. at utlogum þeim manne i gegn þeim orðom er nu heví ec talt. ef hann skírskotar undir vatta. Iðrazt megu menn orða sinna oc aptr taca ef vilia. kveðazt eigi víta verra hanom a hendr en goðom manne. þat er oc fullrettes orð ef maðr þrælar karlmann frialsan. æða kallar hann troll. æða forðæðo."

488 Dette er svært forenklet, og strengt tatt er det variasjoner i verdensbildet som vi finner i de ulike gudediktene i *Den eldre Edda*, samt mellom *Den eldre Edda* og systematiseringen i *Den yngre Edda*. For en diskusjon og nyansering av det konsentriske mytologiske verdensbildet, se Kevin J. Wanner, "Off-Center: Considering Directional Valences in Norse Cosmography", *Speculum* 84 (2009) s. 36-72.

489 Torben Anders Vestergaard, "Marriage Exchange and Social Structure in Old Norse Mythology", i Ross Samson (red.), *Social Approaches to Viking Studies* (Glasgow 1991) s. 21-34; Margaret Clunies Ross, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, 1: *The Myths*, The Viking Collection 7 (Odense 1994).

jotnene betyr dette et mangel på kvinner. Siden begjæret normalt skal vendes oppover i det sosiale system, fra jotunkvinner til mannlige guder, er jotnenes begjær etter kvinnene i Åsgard med på å konstruere gudenes bolig som sentrum i verden, og jotnene som en maktesløs gruppe med en underordnet kjønnsidentitet.

Gudediktene forteller flere ganger om hvor nære jotnene er å få tak i Frøya eller Idunn. Frykten for at de skulle klare dette antyder at om jotnene faktisk skulle lykkes å få tak i disse kvinnene, så ville verdensordenen bli snudd på hodet; da ville jotnene blitt på toppen av kvinnepyramiden, mens gudene ville kretse omkring dem. Slik kan for eksempel *Skirnesmål* tolkes, hvor vaneguden Frøy begjærer jotunkvinnen Gerd. Hun mener hun har det bra der hun er, og nekter implisitt for gudenes overhøyhet. Den mytologiske kosmografien, sosiale orden og kjønnsidentiteten blir satt på hodet; Frøy blir et underordnet, umandig begjærssubjekt i periferien, mens Gerd redefinerer seg som den opphøyde og uoppnåelige i sentrum av verden. Først ved kraftige forbannelser sier Gerd seg villig til å gi sin kjærlighet til Frøy. Historien antyder en inversjon av begjærets samfunnsbevarende retning, hvor Frøy for en stund blir posisjonert som den marginale, den maktesløse – som en jotun.<sup>490</sup> Åsgard som maktsentrum og sete for den hegemoniske maskulinitet er dermed truet. Forbannelsene som truer Gerd, er at hun skal bli gal av begjær etter umenneskelige vesener. Altså ikke bare 'nymfomani', slik det ofte er tolket som, men begjær rettet nedover sosialt, eller i romslig forstand mot det marginale. Kvinners begjær rettet oppover og mot sentrum av verden er derimot akseptert.

Som i *Skirnesmål*, er også andre mytologiske kjønnsoverskridelser knyttet til risikable reiser. Dette er særlig tydelig når det gjelder de to gudene som først og fremst er forbundet til umandighet, Odin og Loke. Odin gjennomgår gjerne ofre for å oppnå økt kunnskap eller verktøy som kan sikre gudenes hegemoni; han henger ni netter i et tre for å få runekunnskapen, han ofrer sitt ene øye for økt kunnskap, han besøker dødsriket for å vite Balders skjebne, han drar til Jotunheimen for å vinne skaldemjøden. Felles for disse ofrene er det grenseoverskridende; fra Åsgards trygge verden til de farlige utkantene hvor kaoskreftene eller døden

490 Bjørn Bandlien, *Strategies of Passion: Love and Marriage in medieval Norway and Iceland* (Turnhout 2005).

rår. Disse reisene og overskridelsene er nødvendige for at verdensordenen skal bestå. Overskridelser av kjønnsgrenser henger sammen med dette; Odin legger midlertidig fra seg sin posisjon som maskulin kriger, og beveger seg under ritualet i en sfære hvor de vanlige kategoriene oppheves, slik som sentrum og periferi, levende og døde, menneske og dyr, mannlig og kvinnelig.

Et av de mest omdiskuterte problemene rundt Odin er forbundet til hans forbindelse til seid, gjerne forstått som en form for magisk virksomhet. Figur 2. Odin skal ifølge *Heimskringla* ha lært denne kunnskapen fra Frøya, men siden selve utøvelsen av denne kunsten er koblet til *ergi*, vanligvis oversatt med 'umandighet', overlot han seidingen til kvinner. I *Loketretten* blir Odin likevel beskyldt for nettopp for å være *argr* i forbindelse med utførelsen av seid:

En þik síða kóðo  
Sámseyo í,  
ok draptu á vétt sem volor,  
vitka líki  
fórtu verþjóð yfir,  
ok hugða ek þat args aðal.

Du ség i avmakt  
på Samsøy, Odin,  
slo på vett som en volve;  
i trollkerringham  
over heimen fór du;  
det synes jeg er ussel atferd.<sup>491</sup>

Odins seid har blitt sammenlignet med sjamanistiske ritualer som er knyttet til sjelereiser. I indianske stammer, samt i samisk og sibirsk tradisjon, har dette blitt utført av religiøse spesialister som har overskredet grensene mellom kjønnene. Noen har sett seid som et fremmedelement i norrøn religion, importert fra samene, mens andre mener det ikke

491 Lokasenna 24, i *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, utg. Gustav Neckel, 5. rev. utg. ved Hans Kuhn (Heidelberg 1983); oversettelse fra *Eddadikt: Gudedikt – helte-dikt*, overs. Ludvig Holm-Olsen (Oslo 2002) s. 95.

har sjamanistiske trekk eller var en sentral del av vikingtidens religion.<sup>492</sup> I denne sammenhengen er det mest relevante forståelsen av Odins kjønnsoverskridelser. Tradisjonelt har man tenkt seg at det feminine trekket ved seid var at det vanligvis var kvinner, volver, som utførte ritualene. Arkeologen Brit Solli har imidlertid argumentert for at det Odins *ergi* bør forstås i sammenheng med de mannlige sjamanene blant indianere og i Sibir der de kler seg i kvinneklær og endog kan gifte seg med menn – de er en form for et 'tredje kjønn'.<sup>493</sup> Et viktig trekk ved Odins seid er midlertid at han overskrider kjønnsgrensene kun under selve ritualet, og bruker kunnskapen derfra til å beskytte sin og gudenes makt. Derfor kan det være bedre å forstå kjønnsoverskridelsen forbundet med seid som liminalt kjønn. Liminalitet er en midlertidig opphevelse av de faste kategoriene som skaper stabilitet i samfunnet. Men formålet med overgangsritualer hvor aktørene inntar en liminal posisjon er nettopp at samfunnet i siste hånd skal bekreftes eller endog styrkes.<sup>494</sup> Det er nettopp det

492 Litteraturen om dette emnet er omfattende, men viktige bidrag som diskuterer både spørsmålet om begrepet seid i forhold til sjamanisme, import og kjønn, er: Dag Strömbäck, *Seid: Textstudier i nordisk religionshistoria* (Stockholm 1935); Ronald Grambo, "Unmanliness and seiðr: Problems concerning the change of sex", i Mihály Hoppál & Otto von Sadovszky (red.), *Shamanism: Past and Present*, 2 bind (Budapest 1989), 1, s. 103-113; Clive Tolley, "Sources for Snorri's Depiction of Óðinn in *Ynglinga saga*: Lappish Shamanism and the *Historia Norvegiae*", *Maal og minne* 1 (1996) s. 67-79; Clive Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic* (Helsinki 2009); Neil S. Price, *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia* (Uppsala 2002); John Lindow, "Cultures in Contact", i Margaret Clunies Ross (red.), *Old Norse Myths, Literature and Society*, The Viking Collection 14 (Odense 2003) s. 89-109; Thomas DuBois, *Nordic Religions in the Viking Age* (Philadelphia 1999); Jens Peter Schjødt, "Óðinn – shaman eller fyrstegud?", i Michael Stausberg (red.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtsdag* (Berlin 2001) s. 562-577; François-Xavier Dillmann, *Les magiciens dans l'Islande ancienne: Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises* (Uppsala 2006).

493 Brit Solli, *Seid: Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid* (Oslo 2002), se også Vladimir Bogoraz, *The Chukchee* (Leiden 1909); Marie Antoinette Czaplicka, *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology* (Oxford 1914) s. 243-255; Will Roscoe, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America* (New York 1998).

494 Liminalitetsbegrepet i tilknytning til ritualer er særlig forbundet til Arnold van Gennep, *Rites de passage: Overgangsriter* (Oslo 1999 [1909]); Victor Turner *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago 1969), spesielt s. 94, der Turner skriver at aktører i en liminal posisjon "elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to the eclipse of the sun and moon."

Odin oppnår gjennom sine ritualer. I dette perspektivet bør fordømmelsen av seidens medfølgende *ergi* i *Heimskringla* sees på som et utslag av 1200-tallets syn på denne praksisen, enn på den før-kristne holdningen.

En nøkkelskikkelse til å forstå den liminale kjønnsidentiteten i den mytologiske verdenen er Loke. Han er allerede fra fødselen av spesiell; han er et avkom av en jotun og en gudinne – altså en omvendt, kaosskapende forbindelse. I den mytologiske verdenen har sønner først og fremst lojalitet med sin farsslekt, men Loke har inngått fosterbrorskap med Odin og lever blant gudene. Hans posisjon i den mytologiske verdenen er aldri fastlagt, men hele tiden tvetydig. Mangelen på en sosial tilhørighet synes å ha sammenheng med hans uklare kjønnsidentitet. Han er den av de mytiske skikkelsene som hyppigst er forbundet med overskridelse av skillet mann/kvinne, menneske/dyr, sentrum/periferi. I myten om Balders død skaper han seg om til en gammel kone som ikke gråter over tapet av gudesønnen. I fortellingen om mesterbyggeren blir han en hoppe som lokker jotnens hest til seg, og føder deretter Sleipner.<sup>495</sup>

Loke har ifølge mytene også født andre monstre, Midgardsormen, Hel og Fenrisulven. Her er skiftet til den kaosskapende



Loki: SÁM 66, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi

<sup>495</sup> Mens Odin skaper seg om til dyr generelt, er Loke forbundet med hunndyr. Dette synes å ha sammenheng med forståelsen av hvordan sjelen (*hugr*) kunne materialisere seg i dyreform (*hamr*), eller hvordan en sterk mann kan ha som *fylgja* en bjørn, mens en mer fredfull mann vil ha et får som fylgje, se Else Mundal, "Sjelsførestillingane i den heidne norrøne kulturen", i Anne Ågotnes (red.), *Sjel og kropp i middelalderen* (Bergen 1997) s. 7-30. Myten om Loke og Skade er også relevant her, der Lokes kjønnsorganer blir bundet til en hunngeits skjegg – i denne sammenhengen tvetydige kroppslige tegn på kjønn, se John Lindow, "Loki and Skaði", i Úlfar Bragason (red.), *Snorrastefna* (Reykjavík 1992) s. 130-142.

sfæren ikke mindre viktig enn skiftet til et hunkjønn. I den mytologiske verdenen er det først og fremst han som viser *ergi* er. Loke er ikke forbundet med 'umandighet' kun i betydningen 'passiv' og 'bløt'. Heller ikke passer et 'tredje kjønn' på Loke, men først og fremst en manglende tilhørighet mellom sentrum og periferi, mellom det mannlige og kvinnelige, mellom det menneskelige og dyriske og det mannlige og kvinnelige, mellom orden og kaos – disse overskridelsene henger sammen. Mens Odin overskrider disse grensene gjennom ritualene, er Loke en bærer av det liminale ved å ikke ha en fast tilhørighet til et bestemt sted eller kjønn.

### Kristningen av kjønnslandskapet

Evangeliene om Jesus presenterte en ny type geografi og maskulinitet. I stedet for å knytte ham til sentralstedet for jødene, Jerusalem, ble han situert i samfunnets ytterkant – utenfor Palestinas husholdsamfunn som var forbundet med maskulinitet gjennom eiendom, farskap og arbeid.<sup>496</sup> I senantikken ble ørkenen stedet for kroppslig renselse og askese, gjennom helgener som for eksempel St. Antonius. Kirkens hierarki ble imidlertid koblet til bispesetene i byer, og det ble viktig for lederskapet at asketer overførte autoritet til byrommet. Likevel forble villmarken det fremste stedet for å vise maskulin selvkontroll og heroisk utfordre demoner gjennom tidlig middelalder.<sup>497</sup>

Vi har få samtidige kilder til kristningsprosessen på Island og i Skandinavia fra slutten av 900-tallet og begynnelsen av 1000-tallet. Noen skaldedikt er imidlertid regnet for å være samtidige med kristningen. Påfallende mange av disse er i form av *níð* rettet mot de tidlige misjonærene på Island. Blant de første misjonærene som kom til Island var den tyske biskopen Fridrek. I et skaldevers ble han beskyldt for å bære fram barn, mens hans islandske medhjelper Torvald Konradsson sies å være deres far:

496 Halvor Moxnes, *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom* (Louisville 2003).

497 Dag Øistein Endsjø, *Primordial Landscapes, Incorruptable Bodies: Desert Asceticism and the Christian Appropriation of Greek Ideas of Geography, Bodies, and Immortality* (New York 2008).

Hefr börn boret  
 biskop nio  
 þeira's allra  
 Þorvaldr faþer.<sup>498</sup>

Biskopen har båret ni barn. Torvald er far til dem alle.

Det er nærliggende å tenke seg at forklaringen ligger i at de tidlige misjonærene virket umandige i den norrøne kulturen – de skulle i prinsippet ikke gifte seg, de gikk i merkelige klær og skulle ikke bære våpen. Dette kunne bidra til å tolke en misjonær som Fridrek som umandig, både seksuelt og sosialt. Torvalds farsrolle er mer uklar, og enkelte har benektet versets autensitet rett og slett fordi den synes å fordømme også den 'aktive' rolle i et homoseksuelt samleie, noe som minner om kristen tankegang fra høymiddelalderen snarere enn et *níð* som retter seg mot den penetrerte part.<sup>499</sup> Det som gjør at vi snarere bør søke forklaring i det mytologiske rom, er tallet ni. Dette er et tall som i mytologiens verden er forbundet med reiser til gudeverdenens ytterkant eller til overgangssituasjoner.<sup>500</sup> Det er derfor nærliggende å tolke biskopens ni barn som monstrøse avkom, nært beslektet med Lokes avkom. I disse tilfellene er også faren monstrøs eller knyttet til det dyriske og periferien. I et tilfelle får Loke barn ved hjelp av en jotunhest, i et annet ved å spise et hjerte han fant på stranden. I det siste tilfellet ble Loke opphav til alle slags monstre, gygrer, på jorda. Skaldeverset er dermed ikke en fordømmelse av Torvalds aktive homoseksualitet ut fra en kristen seksualitets-

498 Óláfs saga Tryggvasonar en mesta, utg. Ólafur Halldórsson, 3 bind (København 1958–2000), 1, s. 290–291.

499 Meulengracht Sørensen (1983) s. 54–56.

500 John Lindow, *Myth and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology* (Helsinki 1997) s. 116. Odin hang som død i tre åtte netter (eller ni dager); Hermods reise til Hel tok ni dager; Heimdal – vokteren av Åsgårds grenser ble født av ni mødre; Frøy ventet ni netter på Gerd før han fikk henne; Draupne – gudenes gullring som drypte ni like store gullringer hver natt – ble ofret på Balders likbål og returnerte fra dødsriket; Loke var i underverdenen som kvinne i ni år før han returnerte; mens Odin skal ha vært melkeku og kvinne i åtte vintre (eller ni år) og båret fram avkom. Se også *Det første kvadet om Helge Hundingsbane* 39, der Sinfjotle skryter av å ha satt barn på Gudmund; disse barna er ni ulvunger eller fenrisulver.



diskurs, men kobler ham til den monstrøse sfæren.<sup>501</sup> Tallet ni i strofen rettet mot Fridrek og Torvald ga assosiasjoner til overskridelser mellom orden og kaos, hushold og villmark, kvinner og menn, menneske og det monstrøse. Den mannen som først og fremst ble assosiert med å føde barn var da også Loke, han som ved sine vekslende identiteter ikke kan plasseres på en sikker måte. Hans avkom var heller ikke hvilke som helst barn, men farlige vesener som truet samfunnet. På lignende måte kan Fridrek og hans kristne støttespillere ha blitt tolket i misjonstida.

Noen år senere ble en annen misjonær, tyskeren Tangbrand, hånet for å være den 'arge' ulven til gudene av islendingen Torvald veili. Torvald sendte bud til en annen skald, Ulf Uggason, for å få hjelp til å drepe Tangbrand og en av hans støttespillere:

Yggr bjalfa mun Ulfi  
Endils of boð senda  
(mér's við stála stýri  
stugglaust) syni Ugga,  
at gnýskúta Geitis  
goðvarg fyrir argan,  
þann's við røgn of rignir  
reki hann, en vér annan.<sup>502</sup>

Krigeren [jeg] vil sende en melding til Ulf, Ugges sønn – jeg er ikke uvennlig mot krigeren [ham] – slik at han kan drive ut ulven, den arge ulven til gudene, og jeg vil ta den andre.

501 I *Njáls saga* (kap. 123) beskyldes en mann for å bli en kone hver niende natt. Men det er ikke hvem som helst som blir hans/hennes ektemann disse nettene; det er selveste trollet i Svínafell. Her er det ikke kun snakk om en feminisering av mannen, men det søkes også å forbinde ham med de truende krefter som bor i fjellet.

502 *Den norsk-islandske skjaldediktning*, A I-II (tekst efter håndskrifterne), B I-II (rettet tekst), utg. Finnur Jónsson (København & Kristiania 1908–1915), B I, s. 127. Min tolkning støtter seg på tolkningen av *gnýskúta* [*gnýfeti*] *Geitis* i Bo Almqvist, *Norrön niddiktning: Traditionshistoriska studier i versmagi*, bind 2: *Nid mot missionärer*. Senmedeltida nidtraditioner (Stockholm 1974) s. 94-107.

Innenfor den mytologiske diskursen er det nærliggende å se Tangbrand som en truende og kaosskapende analog til Fenrisulven; på sett og vis en som passet inn som 'avkommet' til Fridrek i hedningenes øyne. Gudenes – og særlig Tors – motstand mot misjonærene er også tydelig i et annet vers rettet mot Tangbrand, denne gangen av en kvinne, Steinunn Refsdatter:

Þórr brá Þvinnils dýri  
 Þangbrands ór stað lǫngu,  
 hristi búss ok beysti  
 barðs ok laust við jörðu;  
 munat skíð of sæ síðan  
 sundfært Atals grundar,  
 hregg þvít hart tók leggja  
 hǫnum kent í spǫnu.

Braut fyr bjǫllu gæti  
 (bǫnd rǫku Val Strandar)  
 mǫgfellandi mellu  
 mǫstalls visund allan;  
 hlífðit Krístr, þás kneyfði  
 knǫrr, malmfeta varrar;  
 lítt hykk at goð gætti  
 Gylfa hreins at einu.<sup>503</sup>

Tor kastet Tangbrands langskip ut av sin plass; han ristet og slo skipet mot jorden; skipet vil aldri kunne seile på sjøen siden uværet som han [Tor] skapte, gjorde det ubrukelig.

Jotnedreperen [Tor] ødela helt skipet til klokkepasseren [Tangbrand]; de mektige gudene lot skipet knuse, Kristus beskyttet ikke skipet da det ble knust; jeg tror ikke Gud holdt sin hånd over det.

---

503 *Den norsk-islandske skjaldedigtning* B I, s. 127-128.

Steinunns diktning er vanligvis ikke regnet som *nidvers*, siden det ikke antyder seksuell penetrering, men som Torvald veilis vers er misjonæren nærmest å anse som en *jotne*. Dette er også tilfelle i et vers knyttet til skalden Vetrilde Sumarlidsson som regnes for å være en del av et *tapt nidvers* mot Tangbrand:

Leggi bratzt Leiknar  
lamðir Þrívalda,  
steypðir Starkeði  
stétt of Gjølþ dauða.<sup>504</sup>

Du knuste beina til Leikn, du lammet Trivalde, du kastet  
ned Starkad, du stod over den døde Gjalp.

Denne diskursen omkring det sosiale landskap og kjønnsidentitet ble etter kristningen snudd på hodet. Misjonærene fra skal være kontinentet så på de uomvendte hedenske menn i nord som monstre, men innenfor en annen diskurs. Gjennom lesning av skrifter fra antikken hadde mange av dem møtt et syn på nordboernes land som steder der monstre holdt til. Munken Ratramnus av Corbie skrev til erkebiskop Rimbart av Bremen på 800-tallet, som muligens selv hadde besøkt Birka, for å forhøre seg om de nordlige områdene var bebodd av *cynocephaler*, vesener med hundehode og menneskekropp, og hvorvidt disse skulle betraktes som dyr eller mennesker. I sitt svar henviste Rimbart til Augustin. I *Gudsstaten* hadde Augustin drøftet det samme problemet med tanke på om disse skulle kunne kristnes. Han konkluderte med at dette tross sitt utseende skulle anses som vesener som hadde mulighet til å tenke rasjonelt – og som man dermed burde kristne. Nå mente ikke Rimbart at Skandinavia kun var bebodd av hundehoder, men det gir et interessant innblikk i misjonærenes syn på hva de kunne møte på sin kristningsferd i den nordlige periferien av kristendommen.<sup>505</sup> *Cynocephaler* var en kategori som kunne bli overført til høyst menneskelige, men barbariske – i betydningen

504 *Edda Snorra Sturlusonar*, utg. Finnur Jónsson (København 1931) s. 97. Om konteksten for diktet i *Kristni saga* og *Landnåmsboken*, se Almqvist (1974) s. 87-88.

505 Ian Wood, "Missionaries and the Christian Frontier", i Walther Pohl, Ian Wood & Helmut Reimitz (red.), *The Transformation of Frontiers: From Late Antiquity to the Carolingians* (Leiden 2001) s. 209-218.

usiviliserte med manglende måtehold og selvkontroll, hedninger ved det karolingiske hoffet. Notker den stamme skrev på 800-tallet at Karl den store kalte hedenske dansker 'cynocephaler' fordi de ikke ville omvende seg og på grunn av deres ville framferd.<sup>506</sup> Her er det brukt som en etisk kategori, og muligens betegnende for synet på de gjenstridige og farlige nordboere.

Allerede tidlig på 1000-tallet viser noen av de tidligste kristne skaldestrofene at de hedenske menn kunne bli marginalisert gjennom den kristne diskursen om monstrøs umandighet. Den kristne Hjalte Skjeggesson skal ha fremført følgende strofe på Alltinget i 998/999:

Vilkat goð geyja,  
grey þykkjumk Freyja.  
[Æ mun annat tveggja  
Óðinn grey eða Freyja]<sup>507</sup>

Jeg vil ikke bjeffe mot gudene,  
jeg synes Frøya er lik en tise.  
Det er alltid ett av to;  
enten er Odin en tise, eller så er Frøya.

Denne strofen ble ifølge sagaen oppfattet som svært vanærende av hedningene, og den skjøre freden mellom hedninger og kristne på sagaøya ble satt i fare. Ved å kalle Odin tise, marginaliserte Hjalte de hedenske gudene. Dermed satte han også spørsmålstegn til den tradisjonelle oppfatningen om at alle frie menn på Island var plassert i sentrum av verdensbildet. Islendingene kunne ikke følge to ulike lover og skikker om freden og samholdet skulle bevares. Det hele endte med at Alltinget i 999/1000 vedtok at alle islendinger skulle følge kristen lov og skikk. Selv om mye av de tradisjonelle dydene om å beskytte husholdet og ærenforble viktig også inn i kristen tid, peker nidstrofene i misjonstida også mot den voksende marginaliseringen av maskuliniteten forbundet med gamle

506 Notker Balbulus, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, utg. Hans F. Hefele (Berlin 1959), II, kap. 13.

507 *Den norsk-islandske skjaldedigting*, s. 131. Den andre kvidlingen finnes verken i *ÍslendingaD* bok kap. 7 eller i *Kristni saga* kap. 10, men i *Njáls saga* kap. 102.

kosmologien og fremveksten av nye maskuliniteter forbundet med det kristne samfunnet.<sup>508</sup>

Vi har allerede sett at den tidlige lovgivningen kalte fredløse 'ulver'. En lignende logikk ligger trolig bak bestemmelsene om at de som ikke døper barna sine eller går til gudstjeneste skal måtte flytte til hedenske land.<sup>509</sup> Metaforen om kirkens ledere som hyrder som beskyttet mot de kristne mot deres fiender, eller ulver, var også vanlig, som i pave Innocens IIIs brev til erkebiskop Berenguer av Narbonne i 1203 om faren fra katarene: "Vrede ulver angriper flokkene som du skal beskytte [...] for som en dum hund som nekter å bjeffe jager du dem ikke på flukt ved bjeffing, ei heller følger du eksempelet til den gode hyrde ved å avgi ditt liv for din flokk, men du flykter og overlater dem til ulvenes kjeper."<sup>510</sup> Dette kan sees også i en videre forstand i *Tryggðamál* og *Griðamál*, som tar over forestillingene om fiender og fredsbrøyttere som ulver:

Pá skal hann  
svá víða vargr,  
rækr ok rekinn,  
sem menn víðast  
varga reka.<sup>511</sup>

Da skal han bli en avskyelig varg og jaget bort så langt som menn kan drive varger bort.

508 Om endringen av den hedenske periferien til et kristen-heroisk grenseland, se Vegard Skånland, "Calor Fidei", *Symbolae Osloenses* 32 (1956) s. 86-104; Egil Kraggerud, "Olavssekvensene – den kjente og de glemte", *Middelalderforum*, n.s., 2.1 (2002) s. 103-118.

509 Om dette emnet, se Bjørn Bandlien, "Sexuality in Early Church Laws in Norway and Iceland", i Per Andersen, Mia Münster-Swendsen & Helle Vogt (red.), *Law and Private Life in the Middle Ages* (Copenhagen 2011) s. 191-204.

510 *Patrologia Latina*, bind 215, s. 84.

511 *Grágás*, Ia, kap. 115, s. 206-207.

Videre skal han sendes så langt som:

himinn hverfr,  
himr er byggðr,  
vindr þýtr,  
vøtn til sævar falla,  
karlar korni sá.

han skal firrask  
kirkiur ok kristna menn,  
guðs hús og guma,  
heima hvern,  
nema helvíti.

Himlene vender, verden er bebodd, vinden uler, vann renner til havet, menn sår korn. Han skal sky kirker og kristne mennesker, guds hus og menneskenes, alle hjem bortsett fra helvetet.

Her finner vi altså igjen koblingen mellom fredløshet, det uhellige og *ergi*, mellom den frie og den fredløse, slik vi tidligere så i episoden fra *Vatnsdøla saga* der to menn reiser en nidstang mot en motstander. Men i denne konteksten er kosmologien kristen, samtidig som den er strukturert ut fra den narrative tradisjonen fra mytologien.<sup>512</sup>

### Avslutning

Selv om Loke er en mytologisk figur, er de kategoriene og sosiale relasjonene han inngår i nokså like med det samfunnet vi finner i sagaer og lover. Loke er den som gir mening til kategoriene som i *Gulatingssloven* ble kalt *jki* – ‘det som ikke kan være’, men som likevel hadde en så sterk virkning når det ble fremmet som en ærekrenkelse. De mytologiske skikkelsene illustrerer hvordan maskulinitet og femininitet ikke er en enkel binær størrelse; motsetningen til (for å siterere *Hednalagen* igjen) ‘å være mann i brystet’ var ikke bare det kvinnelige. Betegnelser som *níðingr* og *ergi* innebar ikke bare kvinnelighet som ‘passiv’ og ‘bløt’, men til en farlig tilhørighet mellom sentrum og periferi, mellom det menneskelige og det

512 Se også Thorvaldsen (2011).

monstrøse. Med kristningen ble forestillingene om en kobling mellom monstrøsitet og villmarken overført og brukt for å marginalisere hedningene og de i det kristne samfunnet som ikke handlet i tråd med kristne ritualer. Dette gjorde likevel ikke at mytene som narrativ struktur og bakteppe for forståelsen av sosial og kjønnslig identitet mistet aktualitet i høymiddelalderen, i et samfunn som riktignok var kristnet, men fremdeles sentrert rundt husholdet.





# Gildesøskende

## Gilder som mødested i 1400-tallets Norden

Lars Bisgaard

De skandinaviske samfund i middelalderen var kendetegnet ved at være funktionsopdelte og hierarkiske. For mænd som for kvinder herskede der særskilte ideer om ret opførsel, og hvad hvert køn burde tage sig til og af. Mænd var bønder, håndværkere, krigere og præster, og selv om kvindernes opgaver som regel forudsattes bekendt i kilderne og derfor er vanskeligere at indkredse, så synes de have haft en tilsvarende styrke på andre områder så som i det huslige, i opdragelsen af børn og i særlige typer af arbejder. Med forestillingen om samfundet som en *familia*,<sup>513</sup> der med en konge og en dronning i spidsen for hele husholdet, føjedes en hierarkisk opbygning til det funktionsbestemte, og med mandens værnefunktion, der beskyttede husholdet, var der en klar tilstræbt orden og logik til stede.

Mens der ikke er tvivl om, at dette samfundsideal var gennemført i perioden 1500-1800, har flere kvindestudier fra de seneste årtier slået revner i dets middelalderlige overflade. For det første savnes der kilder til at undersøge, om idealforestillingerne blev efterlevet i praksis, og for det andet har punktstudier vist, at kvinder - ikke mindst i senmiddelalderens byer - kunne varetage funktioner, som egentlig var mandens. Det gjaldt ikke mindst blandt håndværkerne.<sup>514</sup> Situationen er langt fra entydig, for selv samme kvindestudier kan have en tendens til at fokusere på det atypiske og for ikke at tillægge tidens herskende diskurser nok vægt. Kritikken har dog været mest markant af førstegenerationen af kvindeforskere, hvor forestillingerne om ret adfærd og rette gøremål for kønnene alene blev betragtet som ideologier, og ikke som rammer for tidens tænkning.<sup>515</sup>

Ved at gøre kvindestudier til kønsstudier og således ikke udeluk-

513 Helge Paludan, *Familia og familie. To europæiske kulturelementers møde i højmiddelalderens Danmark* (Århus 1995).

514 Eileen Power, *Medieval Women* (Cambridge 1975), s. 53ff., Grethe Jacobsen: *Kvindekikkelser og kvindeliv i Danmarks middelalder* (København 1986), s. 112-124.

515 Eeks. Nanna Damsholt, *Kvindebilledet i dansk højmiddelalder* (København 1985).

ke manden af synsfeltet synes det oplagt at søge enheder i samfundet, hvor mænd og kvinder optrådte side om side. Familien, arbejdslivet på gårdene men også gilderne er sådanne felter. Gildernes organisation og interne liv er mig bekendt ikke undersøgt ud fra et kønsperspektiv. En vigtig grund hertil er, at den dominerende tilgang i studiet af gilderne har været at anskue dem som erhvervsorganisationer enten for købmænd eller håndværkere. Dette har betydet, at mange kvindestudier primært har fokuseret på mestrenes hustruer og deres situation som enker, samt på kvinders mulighed for at udøve erhverv i det hele taget.<sup>516</sup> Denne forståelse af gilderne har skygget for, at de også tjente som et mødested for mænd og kvinder, ja for forskellige grupper i samfundet i det hele taget. Denne erkendelse er opnået gennem studier af gildernes religiøse opgaver, som netop overskred erhvervets grænser, og satte broderskabets ånd i centrum. Det er i lyset af denne indsigt, at undersøgelsen her tager sit afsæt. For var gilderne et mødested, må materialet kunne aftvinges et svar om mænds og kvinders ageren, når de var sammen. Tilbød gilderne med deres gildedrik og mange sociale gøremål et frirum for samfundets faste regler, eller eksisterede der også her en orden for kønnene?

Svaret skal søges på baggrund af det skandinaviske gildemateriale i sin bredde, det vil sige deres vedtægter, regnskaber, medlemslister mm. Et par markante studier har inden for de sidste par årtier haft et skandinavisk sigte.<sup>517</sup> Der eksisterer en skævhed i det bevarede kildemateriale, som betyder, at situationen ikke kan beskrives lige grundigt for de enkelte lande. De norske gildevedtægter glimrer så at sige ved deres fravær, de svenske er bevaret i begrænset omfang, mens de danske er mange i antal og righoldige i udtryk. Det gælder samstemmende for de tre lande, at materialet primært stammer fra 1400- og 1500-tallets begyndelse. Dog går dele af det norske og det danske tilbage til 1100- og 1200-tallet.

516 Jacobsen (1986); Grethe Jacobsen, *Kvinder, køn og købstadslovgivning. 1400–1600 lovfaste mænd og ærlige kvinder* (København 1995).

517 Christoph Anz, *Gilden im mittellaterlichen Skandinavien*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte, 139 (Göttingen 1998), Håkon Haugland, *Fellesskap og brorsskap. En komparativ undersøkelse av gildernes sociale, religiøse og rettslige rolle i et utvalg nordiske byer fra midten av 1200-tallet til reformasjonen* (Universitetet i Bergen 2012).

### Gilde og broderskab

I 1496 fik byskriveren i Ystad, Erik Sørensen, den opgave at nedfælde vedtægten for byens smede, klejnsmede som grovsmede.<sup>518</sup> Smedene havde det ønske, at de gerne ville have den gamle skrå til at fremstå ”i et tydeligere sprog”. Hvad de hermed mente, kan man kun gisne om, men et godt gæt er, at det drejede sig om en oversættelse fra latin til folkesproget. Gildets dødeliste viser i hvert fald, at smedenes sammenslutning må have eksisteret i lang tid før 1496, for antallet af anførte døde smede overskrider langt, hvad byen har kunnet brødføde i den nærmeste generation bagud.

Ud fra en moderne betragtning er smedenes begrundelse for at slutte sig sammen lidt af en overraskelse. Skråens indledning lyder:

hvor two ællær thre samen komme i mith naffn, ther ær  
jagh mith i bland them ....

Denne henvisning til Jesu ord (Matthæus 18:20) er identisk med middelalderens mest almindelige begrundelse for broderskabets nytte. At den forefindes i noget så verdsligt som et smedelav er derfor sigende for et gildes natur.<sup>519</sup> Forordet slutter med at eksemplificere, hvori broderskabet består:

tha boriæs hær then skraa och wilkor, thær smithie innæn  
Ystædh bør mæth statheligh kiærligheet ath holdhe, hwer  
mæth thæn annæn, leffwendes mæth thæn leffwende och  
leffwende mæth thæn døthe.<sup>520</sup>

Altså et broderskab, som kan sikre den rette ånd internt i broderskabet, men også i det større perspektiv mellem smedelavets nuværende medlemmer og dets afdøde. Den fragmentarisk bevarede dødeliste fra gildet viser,

518 DGLM. *Danske Gilde- og Lavsskraaer fra Middelalderen*, udg. v. C. Nyrop, Bd. I-II, København (1895-1904), her II, s. 265ff. Tilnavnene i gildets dødeliste signalerer, at det var et bredt smedelav med deltagelse af både grov-, klejn- og våbensmede. Ibid., s. 272-73. Det er nævnt første gang 1465, se Haugland (2012), s. 134.

519 Den genfindes hos murerne i Stockholm med skrå fra 1487. *Skrå-ordningar*, samlade af G.E. Klemming, (Stockholm 1856), s. 77.

520 DGLM, II (1895-1904), s. 266.

at dette ønske også blev omsat til virkelighed.

Det hørte til indsigten, som blev erhvervet allerede i 1800-tallets gildeforskning, at et sådant broderskab omfattede begge køn. Erkendelsen er tydeligt til stede i Pappenheims afhandling fra 1885 om de gamle danske værnegilder, men da han var ude i det ærinde at finde germanernes ældgamle fostbroderskab i de skandinaviske gildeskråer, og da denne institution siden blev brugt i den nazistiske propaganda, gled værket naturligt nok i baggrunden allerede fra 1930'erne.<sup>521</sup> Det er skæbnens ironi, at kvindernes deltagelse i gilderne gled samme vej. Det blev en anden tysker, Christoph Anz, som rådede bod på skaden. I 1998 plæderede Anz for, at den kristne broderskabstanke var helt central for gilderne, og af samme grund var begge køn at finde som medlemmer hos dem.<sup>522</sup> Kvindernes deltagelse formuleres for eksempel meget tydeligt i den udaterede svenske skrå fra Skt. Jørgens gildet ved Kopparberget, hvor det allerede i formålparagraffen hedder:

Thetta skall allom gilbrødhrom oc syström a riddher sancte örgiens gille pa koperberghit witherligit wara, ... Gudhi jomfru maria ok riddher sancte örgien til loff oc äro, som dictath oc schriffwith är, oc fasth hallas skall som här effther sigx.<sup>523</sup>

Det er dette broderskab af levende og døde af begge køn, som forklarer, at gilder havde brug for en værnehelgen. Dette er vigtigt at understrege, for ellers kunne man tro, at det var middelalderkirken, som meget tidligt fik etableret en sammenhæng mellem håndværk og helgenkult, således at bestemte håndværk skulle have deres særlige værnehelgen. Men sammenhængen går den anden vej rundt. Lavene udspringer af gilderne, og det var først, da håndværket udviklede sig mod nye højder, at en kobling fandt sted. I Ystad ses dette tydeligt. Her var gildet viet til helgenen Skt. Eligius. Denne var en yndet beskytter for smedehåndværk, men går man

521 Max Pappenheim, *Die Altdänischen Schutzgilden. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der germanischen Genossenschaft*. (Breslau 1885).

522 Anz (1998). For opmærksomhed på kvindelig deltagelse, se H.T. Gilkær, 'In honore sancti Kanuti martyris'. Konge og Knudsgilder I det 12. århundrede', *Scandia* 46 (1980), s. 121-161.

523 Småstycken. *Småstycken på Forn Svenska*, samlade af G.E. Klemming (Stockholm 1868-1881), s. 103. Skråen formodes at høre hjemme i slutningen af 1400-tallet.

legenden på klingen, var Eligius oprindelig guldsmed, og havde aldrig haft det fjerneste med de grovere dele af smedehvervet at gøre.<sup>524</sup> Kun en mindre del af helgenskaren oplevede en sådan specialiseret tilknytning, og kun en mindre del af gilderne gjorde brug af sådanne helgener. De fleste gilder valgte beskyttelsen af en almen kendt skikkelse. Det gælder f.eks. Kobberberggildet, som vi så havde valgt Skt. Jørgen/Georg.<sup>525</sup> På Gotland i 1443 var det Skt. Katarina. Hun blev ofte anvendt af smede, men korrelationen er så svag, at man ikke kan slutte noget om gildets natur ud fra dets valg af værnehelgen.<sup>526</sup> På Gotland havde gildet i hvert fald ikke det mindste med smede at gøre, men uagtet patronvalg var broderskabstanken her den samme:

Gudz nampn sei lofwat ock ährat i allom thingom. Rätwi-  
selika bär thet wäl til, at kärleiker sey millan Christna  
Människior, änkallika millan them, som järu i brydralagh, i  
S. Catharinæ gjildha.<sup>527</sup>

Samlet kan man definere et gilde som et broderskab, men uden blodet som den samlende faktor, som det var i slægten. Bærende var gensidige forpligtelser, både overfor levende og døde. Det var eksklusivt i den forstand, at den gensidige hjælp kun gjaldt dem, der faldt inden for kriterierne for optagelse, typisk et geografisk tilhørsforhold, fælles erhverv eller særlige religiøse opgaver.

Hermed tegner der sig et billede af gilderne som langt mere åbne sammenslutninger end antaget i ældre forskning. Og dermed også en forståelse af gildet som et sted, hvor forskellige folk kunne mødes.<sup>528</sup> Før dette nærmere undersøges, er det dog vigtigt at få et andet forhold på plads, nemlig forholdet mellem ledelse og broderskab. Man kan sige, at de fleste gilder havde to strenge i deres virke. På den ene side var der den

524 Lars Bisgaard, *De glemte altre. Gildernes religiøse opgaver i senmiddelalderens Danmark*. (Odense 2001), Planche 4 (s. 202) og s. 371.

525 Flere har forsøgt at knytte Skt. Jørgen og ridderskabet sammen, og selv om der synes at være et vist sammenfald, kan helgenens brug ikke alene indskrænkes til denne gruppe, hvad eksemplet med gildet fra Kobbarberget viser.

526 Bisgaard (2001), s. 300ff.

527 Småstycken (1868-1881), s. 149.

528 Lars Bisgaard & Lars Boje Mortensen, *Guilds, Towns and Cultural Transmission in the North* (Odense 2013).

nedarvede åbne religiøse struktur, hvis iboende logik var, at jo flere der deltog, desto stærkere ville gildet stå. Men dette skal sammenholdes med, at et gilde jo var tilknyttet en lokalitet, et erhverv eller en specifik religiøs opgave, som gav det en særlig farve og personkreds. Det siger sig selv, at kontrollen med gildet gerne skulle forblive hos denne inderkreds.

Denne tostrengede struktur hos gilderne, som først erkendes, når man arbejder sig ned i materialet, giver sig næsten aldrig direkte udtryk i vedtægterne. Måske skyldes det, at man holdt fast i en ældre tradition for skråens affattelse, som tiden egentlig var løbet fra, men som for en konservativ tænkning, hvor sædvanen var tidens rettesnor, gav mening. Forklaringen kan også være politisk, for så vidt som det var i denne form af skråen, at gilderne i 1200-tallets strid med kirkelige og kongelige myndigheder havde fået det blå stempel, og derfor var det klogest ikke at udfordre egen anerkendelse ved at lave for meget om.<sup>529</sup> Eller måske skal det forklares ved, at mundtligt overleverede skråer nu engang var lettest at huske ved en enkelt komposition. Det sidste mindes man om, når kødmangerne i Stockholm så sent som 1477 forklarende skriver, at den mundtlige overlevering hidtil har været dem nok:

wij kötmaangare embethet ok companij här i stocholm os  
aff aldher haffua haldhit ok rettat epther godha gambla sid-  
wenio vthan skriffter ok skraa til thenna dagh....<sup>530</sup>

Øjensynligt var samtiden godt klar over, at skrå og virkelighed ikke altid stemte overens for gildernes vedkommende. Det gjaldt i hvert fald i de større byer, hvor lavene som bekendt tidligst opnåede særlige rettigheder. Her begyndte magistraterne nemlig at udstede særskilte rettighedsbreve for lavene, som anvendte statutter som i broderskabsskråerne. Malmø kan tjene som et eksempel. I begyndelsen af 1400-tallet fik rebvinderne, skinderne, bagerne og smedene skråer udstedt af magistraten. Smedene fik som de sidste en aftale i stand i 1433, og ser vi nærmere på deres vedtægt, samler den sig udelukkende om smedemestrenes embeder og

529 Christoph Anz, 'Gildernes form og funksjon i middelalderens Skandinavia', i Lars Bisgaard & Leif Søndergaard (red.), *Gilder, lav og broderskaber i middelalderens Danmark*, (Odense 2002), s. 21ff.

530 Skrå-ordningar (1856), s. 47. Sammenlign Bisgaard (2001), s. 42f. Problemet er ikke tilbunds gående undersøgt men kunne fortjene det.

deres privilegier. De enkelte bestemmelser omhandler praktiske ting, som hvordan man bliver mester, hvordan svendenes oplæring skal være, og hvad man er pligtig at yde bystyret etc. Vidste man ikke bedre, skulle man ikke tro, at smedene i Ystad, hvis skrå er behandlet ovenfor, og smedene i Malmø var underkastet vidt forskellige regler, og stammede fra hver sin tid. Men det er ikke tilfældet. Det er blot to forskellige tilgange, hvor henholdsvis ledelse/funktion og broderskab er i centrum. Således kaldes indehaverne af smedembederne i Malmø konsekvent for brødre i byens privilegier, og dermed er der en terminologi til stede som i Ystad. Det sker f.eks. i paragraf 9:

Item skal ængen æmbedis brother i thettæ forscreffnæ æmbede lokke nagher sin methebrothers swen vt aff hans thiæneste, før hans stæffne dagh komber...<sup>531</sup>

Dermed tegner der sig et billede af to hovedoverleveringsformer for gildernes vedtægter, som hver især igen har sine egne varianter, og de vil vægte oplysningerne om sammenslutningen vidt forskelligt. Byens myndigheder var interesseret i de rettigheder, som et gilde måtte besidde indtil i byen, ligesom reglerne for at afgøre eventuelle tvister mellem by og gilde eller inden for gildet måtte stå højt på agendaen. Og skråen er da givet til gildet af instanser ude fra. Som skindernes skrå fra Malmø i 1429 præcist udsiger det:

Item thenne forskreffna statuta, som kallas skra, haffwa wi grangiwigelighe hørt ok iffwerransagat, hwer artikæl fra annar...<sup>532</sup>

I den anden overlevering er broderskabet i centrum, og det betones igen og igen, hvorledes fred og samdrægtighed skal herske indtil i gildet og få det til at stå stærkt religiøst som verdsligt. Her er perspektivet set inde fra gildet selv. Flere gange møder man da også formuleringer om, at de selv har forfattet broderskabspagten, f.eks. hos købmændene i Odense

<sup>531</sup> DGLM, II (1895-1904), s. 81.

<sup>532</sup> DGLM, II (1895-1904), s. 62, § 25.

i 1476, og det er helt rimeligt at fæste lid til sådanne udsagn.<sup>533</sup> Men det interessante er, at selv når de formulerer en skrå selv, afviger de ikke voldsomt fra en overleveret form. Da denne form samtidig genkendes i international sammenhæng, er det rimeligt at antage, at der har eksisteret en ”europæisk” prototype. En sådan kan næsten kun være formuleret af kirken. Det stemmer overens med de mange kristne formuleringer, som der gives for broderskabets nødvendighed og gavnlighed.<sup>534</sup>

Denne skarpe sondring mellem privilegiegivende skråer udstedt af byrådet eller broderskabsskråer, som formentlig i sidste instans var sanktioneret, kirken, kan erkendes fra begyndelsen af 1400-tallet. Som århundredet skrider frem udviskes de klare skel mellem de to former, formentlig fordi det fra et gildesynspunkt førte til for meget skriftlighed. I princippet burde man jo have to skråer, hvad mange sikkert også har haft, men som i længden både var dyrt, besværligt og ikke i pagt med den måde skråen indadtil blev brugt i gildet. Derfor ser man en glidende bevægelse over mod en forening af de to sider til at kunne optræde i samme skrå, dog således at opnår man nye privilegier i et gilde, så er disse udstedt af byen i særskilte breve. Her kan Ystad smede igen tjene som et eksempel. I 1506 fik de af byrådet anerkendt en udvidelse, således at de også måtte rumme guldsmede og andre håndværksarter i deres gilde.<sup>535</sup> Det skete kun 10 år efter, at de have fået ny skrå udstedt i broderskabets ånd. Det var en og samme sag. De mange skråer, der eksisterer fra de stockholmske håndværk, og som hovedsageligt hører hjemme efter 1450, er også blandingsskråer.<sup>536</sup>

Men hvad indeholder en broderskabsskrå så? Det kan siges meget kort: masser af bestemmelser om gildedrikken. Og det er her, kvinderne træder markant ind på scenen.

### **Kvinders medlemskab i gilderne**

Men Håkon Hauglands nye ph.d.-afhandling om de nordiske gilder foreligger der for første gang en oversigt over kendte gilder i Skandinavien. 542 gilder er på den ene eller anden måde omtalt i kilderne, flest i Dan-

533 DGLM, I (1895-1904), 736 ”brödhereschapps skraa.. som the gothe men, der ..[vort].. gilde først vpptoghe, dichtede oc samen satte”.

534 Se videre Bisgaard (2001), s. 45ff.

535 DGLM, II (1895-1904), s. 296f.

536 Skrå-ordningar (1856).



mark (349) og færrest i Norge (49), mens Sverige ligger i midten med 144. Disse tal er minimumstal, for så vidt som de fleste gilder på landet har benyttet sig af mundtlig overlevering. Optællingen viser også, at langt de fleste af disse gilder fandtes i de større byer, hvor differentieringen af udbuddet var størst. Hele 1400-tallet ser ud til at have udgjort en lang vækstperiode for gilder i Norden. Et vigtigt resultat hos Haugland er endvidere hans påvisning af, at gildedrikken var konstituerende for gilderne over alt i Skandinavien.<sup>537</sup>

Gildedrikken, som hvert gilde kunne havde sit navn for, var en tilbagevendende fest, som afholdtes en eller flere gange om året.<sup>538</sup> Dens opbygning kunne variere, men idet den altid kopierede middelalderkirkens ritual for ihukommelsen af de døde, blev drikkens forløb til en velkendt struktur, ligesom tidligere medlemmer af gildet altid var ”med” ved sådanne lejligheder. Da skråen ofte blev læst op under gildedrikken, og der var brygget specialøl til lejligheden, og der blev kvædet viser til ære for gildets patron, var drikkens en markør af gildets sammenhold og gensidige forpligtelser.<sup>539</sup> Dertil kom naturligvis festen i sig selv som afveksling i forhold til hverdagens slid og arbejde.

Set fra en historikers synspunkt indebar gildedrikkens kobling med de døde det væsentlige, at de hedengangne mænds og kvinders navne blev skrevet ned for ikke at blive glemt. Uden dødelister og medlemsfortegnelser over levende havde arbejdet med gilderne været langt fattigere. Det er samtidig disse lister, som gør, at kvinders deltagelse i gilderne kan følges på et mere detaljeret plan end på så mange andre steder i de middelalderlige skandinaviske samfund.

Haugland har gennemgået samtlige medlemslister og skilt dem ad i grupper af kvinder og mænd.<sup>540</sup> Det vigtige resultat er, at kvinder havde adgang til alle middelalderens gildetyper. Dertil kan Haugland vise, at kvinder fra alle samfundslag er repræsenteret. Der var dronninger, adelige fruer, borgmester- og rådmandsfruer, håndsværkskoner, svendekoner, enker, jomfruer og tyende, levende som døde.

De fyldigste lister stammer fra de religiøst orienterede gilder så som

<sup>537</sup> Haugland (2012), s. 90 og 198ff.

<sup>538</sup> Bisgaard (2001), s. 83ff.

<sup>539</sup> For dens forløb se Bisgaard (2001) kapitel 2 og Haugland (2012) kapitel 5.

<sup>540</sup> Haugland (2012), s. 118-141.

Corpus Christi gilder, rosenkransgilder og præstegilder, de såkaldte kalenter. Det er samtidig disse gilder, der har flest kvindelige deltagere. Der eksisterer ikke færre end 12 bevarede lister fra disse gildetyper, og det er så mange, at de ikke alle kan gennemgås her. En liste fra hver gruppe er derfor udvalgt. Det er listerne fra Guds Legemslav i Aalborg, fra rosenkransgildet i Slesvig og fra kalentet fra Flensborg. Da Guds Legemslav i Aalborg sædvanligvis opfattes som et købmandsgilde, begynder vi bagfra.

Fra kalentet i Flensborg, der blev etableret allerede i 1362, måtte der ved siden af præsterne kun være 24 lægfolk som medlemmer.<sup>541</sup> Det begrænsede medlemstal til trods sondrede man i opgørelserne mellem mænd og kvinder. Den udaterede kvindelige liste over lægfolk har mange overstregninger, som nye medlemmer i løbet af 1400-tallet erstattede gamle. Sammenholdes den med den tilsvarende for mændene, benævner den langt flere med titel end blandt kvinderne.<sup>542</sup> Det fortæller det interessante, at kvinderne ikke kun deltog som ledsagere af deres mænd, men også kom alene. Det være sig enker eller jomfruer. Det er en vigtig iagttagelse. Medlemsskabet var altså tilsyneladende frivilligt og selvvalgt.

Blandt kvinderne kom rekrutteringen til kalentet bl.a. fra adelige kredse. Stormændenes tilstedeværelse er værd at bemærke, for den var ingen selvfølge, for så vidt som gildet var knyttet til borgernes kirke, Mariakirken, inde i Flensborg. Adelige kvinder var på den måde på udebane, men et gildes tiltrækningskraft kunne altså overskride grænsen mellem land og by. De fleste kvinder i kalentet kom dog fra selve Flensborg og tilmed fra de familier, som vi kender til. Det er næsten det samme som at sige, at kvinderne fortrinsvis kom fra byens velstående kredse.<sup>543</sup> I lyset af de adelige kvinders deltagelse kan dette ikke overraske. Indtrykket suppleres af, at dronning Margrete også optræder blandt dødelistens navne.<sup>544</sup> Flere af de ikke kendte kvindelige navne, kan man forestille sig, var medfølgende tjenestepiger, der på fruens foranledning kom med på dødelisten.<sup>545</sup> Det

541 Lars Bisgaard, 'Det middelalderlige kalente. Et bindeled mellem kirke og folk', i Agnes Arnórsdóttir, Per Ingeman & Bjørn Poulsen (red.), *Konge, kirke og samfund. De to øvrighedsmagter i dansk senmiddelalder*, (Aarhus 2007), s. 451ff.

542 DGLM, I (1895-1904), s. 276 og indledningens noter s. 263.

543 Kraack, Gerhard: *Das Gildewesen der Stadt Flensburg*, Schriften der Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte e. V., 19 Kiel 1969.

544 DGLM, I (1895-1904), s. 299. Dronningens gyldne krone til en Jomfru Maria figur er omtalt s. 270.

545 Lars Bisgaard, 'Gilder og drikkehorn i middelalderen' *Den jyske Historiker* 85 (1999), s. 71ff.

frie gildevalg skal altså sammenholdes med, at medlemmerne kom fra samfundets bedste kredse.

Rosenkransbroderskabet fra Slesvig har vedtægter fra 1484. Ufuldstændige medlemslister med 103 navne blev i sin tid trykt hos Nyrop, men Bjørn Poulsen, der har undersøgt gildet, har fundet en langt fyldigere og ældre afskrift med 500 yderligere medlemmer.<sup>546</sup> Alene ud fra de mange navne tør man fastslå, at dette gilde var af en helt anden slags end det elitære kalente i nabobyen Flensborg. Samtidig er det muligt at opgøre kvindernes andel. Den udgør 48 % af medlemmerne i Slesvig.<sup>547</sup> Fraregner man de 62 gejstlige medlemmer, som jo pr. definition var mænd, bliver kvindernes andel af lægfolket den største. Det er påfaldende mange. I forhold til det eksklusive præstegilde i Flensborg er den sociale spredning anderledes, hvilket nærmere bestemt vil sige, at mængden af uidentificerbare kvindenavne i Slesvig er markant. Men det kan også påvises konkret. For så vidt som håndværkerhustruer og tjenestefolk direkte optræder med titel på listerne fra Slesvig.

Samme billede tegner bevarede medlemslister for rosenkransbroderskabet i Vadstena fra årene 1522-23. Her var medlemsantallet endnu større end i Slesvig og oppe på 2.350 mennesker. De 1230 var kvinder, eller 52 %.<sup>548</sup> Poulsen finder lignende forhold hos tyske og italienske rosenkransbroderskaber og man kunne her yderligere henvise til, at Hellig Legemes gildet i Stockholm, der også var gejstligt kontrolleret, havde mange kvindelige medlemmer.<sup>549</sup> Det var ganske vist ikke et rosenkransgilde, men Corpus Christi gilderne var også religiøse i deres formål, selvom det at gå i procession på Corpus Christi dagen ikke nødvendigvis indebar samme religiøse engagement som fremsigelse af bønner med rosenkrans.<sup>550</sup> Disse eksempler bringer tanken hen på den kendte kirkehistoriker André Vauchez's betragtninger over kvinders betydning indenfor den kristne religion i senmiddelalderen. Denne, mener han, var stigende

546 Bjørn Poulsen, 'Fromhed og magt: Rosenkransbroderskaberne i Slesvig og Odense', i Lars Bisgaard & Leif Søndergaard (red.), *Gilder, lav og broderskaber i middelalderens Danmark*, (Odense 2002), s. 195-255, DGLM, I, s. 447-453.

547 Poulsen (2002), s. 219. Nøjagtig 47.4 %.

548 Poulsen (2002), s. 224f., Haugland (2012), s. 125.

549 Göran Dahlbeck, *I senmedeltidens Stockholm* (Stockholm 1988).

550 Haugland (2012), s. 125.

middelalderen igennem og værd at fremhæve i egen ret.<sup>551</sup> Det er her vigtigt at understrege, at Skandinavien ikke synes at have adskilt sig fra de europæiske strømninger, noget som områdets svagere kildemateriale ved en første betragtning godt kunne friste en til at tro. Kun via gildernes materiale er det muligt at opnå et sådant fingerpeg for Skandinavien.

Vender vi blikket mod købmændenes gilder, er de bevarede medlemslister fire, en svensk og en fra hver af de danske byer Flensborg, København og Aalborg. Det kan diskuteres, om listerne fra Aalborg, skal forstås som et købmandsgilde, sådan som Håkon Haugland gør. Gildet var viet til Corpus Christi, og som sådan bør det placeres i gruppen af særlige religiøse gilder oven for.<sup>552</sup> Traditionen med at forstå gildet som et købmandsgilde har dybe rødder i historieskrivningen, hvilket igen kan forklares ved dels dets manglende nedlæggelse ved Reformationen, således at det blev gjort til købmændenes mødested i Aalborg i århundreder, dels ved at den autoriserede kildeudgave på området i 1904 rubricerede det som et købmandsgilde. Denne disput skal ikke opholde os, for det vigtigste må være, hvad listerne med 2.412 navne siger om kønsfordelingen. Her er der en udpræget overvægt af mænd. Kvindeandelen er på under 2 %.<sup>553</sup> Socialt set var gildet ellers ganske bredt funderet, idet både konger, adelige, lensmænd, biskopper, munke, købmænd, håndværkere og tjenestefolk er repræsenteret. Rigtig mange kom fra byens fyldige opland i det nørrejske. Samlet betyder den ringe kvindelige deltagelse i gildet, at medlemskredsen ikke stemmer overens med den, vi mødte i kalenterne og rosenkransgilderne. Her er det vigtigt at erindre, at Corpus Christi gilderne mange steder i Europa, trods deres religiøse formål, især brillerede ved selskabelighed og prestige. Den ålborgensiske udgave af denne appellerede øjensynligt ikke til kvinderne, eller så har mændene ikke brudt sig om at have deres hustruer med. Vi ved, at Corpus Christi processionen i byen blev kombineret med papegøjeskydning, som jo udelukkende var for mænd, og en tilbagevendende kåring af majgrever, hvor kvinder heller ingen plads havde.<sup>554</sup> Kvinders manglende tilstede-

551 André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge* (Paris 1987), se også Margaret L. King, *Women of the Renaissance* (Chicago 1991), s. 103-130.

552 Bodil Frandsen, *Til glæde og salighed. Guds Legemslav i Aalborgs senmiddelalder* (Aalborg 2007), s. 91.

553 Haugland (2012), s. 130. Der er 69 kvindenavne i alt.

554 Frandsen (2007), s. 71ff.

værelse kan i hvert fald ikke være tilfældig, når gildet både er bredt socialt funderet, og det statistiske grundlag er så stort, som tilfældet er.

Der synes ikke at være noget fast mønster for deltagelse af kvinder i de såkaldte købmandsgilder. Den kan være ubetydelig som hos Danske Kompagni i København og hos St. Gertrudsgildet i Stockholm, men også være markant som i Vor Frue gildet i Flensborg, hvis udaterede medlemslister fra 1400-tallet omfatter 1.590 personer, hvoraf ca. 30 % var kvinder. Hele 297 af kvinderne kan her ikke identificeres, hvilket indikerer, at rekrutteringen har overskredet købmandskredsen.<sup>555</sup> Skal forskningen videre, må der fokuseres på detailstudier, for kun på denne måde kan ny viden erhverves til et ellers flimrende billede. Indtil videre må konklusionen være, at både købmandsledede gilder og religiøse broderskaber kunne have en blandet medlemsskare.

Håndværkerne leverer, næsten som forventet, de dårligste lister. Ingen af fem bevarede lister fra Norden rummer tilnærmelsesvis navnemængder som angivet oven for. 563 navne haves alt i alt, og det er kun en brøkdel af medlemsskaren alene i Corpus Christi gildet i Aalborg.<sup>556</sup> 164 af disse stammer fra bagersvendenes gilde i København, hvis skrå er dateret 1403, hvortil en udateret liste, skrevet af flere hænder, er indføjet. En egentlig medlemsliste er det ikke, men spredte optegnelser om folk, som i tiden mellem 1403 og 1540, hvorfra den sidste indførsel stammer, har haft sin gang i gildet. 29 af disse er kvinder. Kvantitativt er det o. 15 %. Det kan ikke blive andet end en indikator for kvinders deltagelse.

Nærlæser man indførslerne, kommer man tættere på. Ghessæ Bois søster var med, Anne, Niels Kags datter lige så, Benthe kom sammen med apotekerens Anne, Rasmus havde sin hustru med, en anden Rasmus sin moder, Her Fannes, som måske var gildets præst, medbragte sin søster Karine, Else Dreyfuss, som havde tjent en hallandsfarer, var med, og bageren Søren Thomsen tog sin hustru, Karine og sin moder og sin søn Jens og dertil Ellen og Dorothea med.<sup>557</sup> Disse relationer kan ikke sættes på snor. Snart er familien i centrum, unge som gamle, så veninder, så tjenestefolk, så hustruen. Ægtefæller optræder faktisk kun i begrænset omfang. Det kunne vise, at farende svende endnu var ugifte, men sandheden er

<sup>555</sup> Haugland (2012), s. 130.

<sup>556</sup> Min sammentælling fra Haugland (2012), s. 137.

<sup>557</sup> DGLM, II (1895-1904), s. 9-14.

snarere, at bagere ikke var nogen typisk farende svend. Så hvorfor skulle bofaste bagersvende ikke have deres hustruer med? Forklaringen er formentlig, at listen rettelig bør ses som en gæsteliste eller en hverveliste, og ikke som en medlemsliste. Den pointe står dog tilbage, at kvinders deltagelse i et håndværker-gilde kunne ske af mange grunde og ikke lå fast på forhånd. Kvinders gang i gilderne var altså også her et frivilligt anliggende og ikke betinget af relationer, der lå fast på forhånd.

De fyldigste lister fra håndværkerkredse stammer fra Dragerlavet i Flensborg. Det er Hauglands fortjeneste at have fulgt Kraack og sat dette gilde i relation til håndværk. Listerne, som blev påbegyndt i 1399, havde skriveren bestemt skulle rumme fire kategorier af medlemmer: først *consulum viuorum*/levende rådmænd, *presbiterorum*/præster af alskens slags, *vivuorum fratrum*/levende brødre og *sorum viduarum*/søstre der er enker. Systemet brød imidlertid sammen og erstattedes af først tilføjelser, der ikke stemmer overens med overskriften, siden årlige indførsler.<sup>558</sup> Det bemærkelsesværdige er naturligvis, at enker er tiltænkt deres egen liste. Det er en understregning af enkernes stærke placering i håndværkerkredse, og en støtte til Grethe Jacobsens syn på disse. Men overskriften indikerer jo også, at enkerne kun er en delmængde af kvinderne. Hvor er resten af kvinderne da henne? Under ”brødre” naturligvis. Alle hustruer er på Dragerlavets lister opført som brødre. Ud over endnu engang at erindre os om broderskabstankens styrke, fortæller det noget mindst lige så vigtigt. I et håndværker-gilde er mand som kvinde tilsammen identisk med mesterembedet. Altså *familia*-tanken i sin kerne. Manden repræsenterede i kraft af sin værnemyndighed embedet ud af til og skulle forsvare det, men indadtil overfor svende og lærlinge, delte han det med hustruen. På den måde var hun var fuldgyldig del af embedet. Her stod mand og kvinde lige.

Listens respekt for hustruen smitter gunstigt af på den kvinderatio, som vi kan få frem for Dragerlavet. Blandt 288 navne er 127 kvindelige. Det vil sige ca. 45 %. Trækkes 19 præsters navne ud, er kvindernes andel knap halvdelen. En formentlig troværdig procentsats for et håndværker-gilde. Og et stærkt argument for, at bagersvendenes tilfældige lister fra København ikke på nogen måde er medlemslister.

De resterende tre lister er med hensyn til kvinderepræsentation mindre

558 DGLM, 1 (1895-1904), s. 552-56.

interessante. Den kan de nemlig ikke sige noget om. Derimod nok noget om kvinders indflydelse på andre områder af et håndværkerbildes virke. Fra det tyske skomagergilde i Bergen eksisterer der en liste fra året 1451 med 62 mandsnavne. Listen registrerer, hvem der har været til stævne på gældende år. Da stævnet er stedet, hvor beslutninger tages, og beslutninger selvfølgelig tages af mænd, ville alt andet end mandsnavne have været mistænkeligt. At bruge listen til at sige noget om kvinders deltagelse i skomagergildet, giver ingen mening.<sup>559</sup> Selv om nogle af skomagerembederne i Bergen skulle have været besat af enker i 1451, ville det have været deres værger, som repræsenterede dem til stævne.

Fra bagerne i Malmø haves en donationsliste fra tiden o. 1500. Selvom listen kun er på ni navne, er der ikke desto mindre fire kvinder blandt. Donationerne er givet i forbindelse med en indsamling til gildets alter. Trods de få navne fortæller listen noget væsentligt om kvinders plads i tidens religiøse liv. Endelig er der fra smedene i Ystad bevaret en dødeliste. Den indeholder som tidligere anført udelukkende mandsnavne, af hvilke en betragtelig del bærer den forklarende titel *fåber*/smed. I lyset af de ret differentierede lister fra de gilder, vi hidtil har mødt, og i lyset af at smedenes egne vedtægter opererer med kvinders adgang<sup>560</sup>, er det rimeligst at betragte listen som et fragment og ikke som et udtryk for smedegildets hele medlemsstruktur.

Gennemgangen har vist, at kvinders deltagelse i gilderne både kunne være frivillig og obligatorisk. Det frivillige aspekt dominerede i de religiøse broderskaber, og kunne her resultere i at nogle gilder havde flere kvinder som medlemmer end mænd. Den anden yderpol er håndværkergilderne, hvor kvinder i kraft af at være mesters hustru var fødte medlemmer af gildet. Alligevel er der også frivillig deltagelse i håndværkergilderne, hvad gæstelisterne til bagervendenes gilde i København viser. Købmændenes organisationer tegner et mere flimrende billede med store svingninger for kvinders deltagelse. Men var håndværkerhustruen selvskreven må købmandens også have været det, og det kunne kalde på en mere tilbundsående undersøgelse af materialet med en kritisk distance til de nedarvede klassifikationer. Resultatet her er opnået ved ikke at godtage den første og

559 Haugland (2012), s. 135ff.

560 § 22 *Item hwilken quynnæ i thatthæ worth laff wil gaa, giffive til laghet ij grote och en marchth wax.* DGLM, II (1895-1904), s. 270.

bedste liste fra et gilde, som en fuldstændig medlemsliste, men som levn fra en differentieret virkelighed. Den vigtigste enkeltfaktor heri er gæsteinstitutionen ved de årlige gildedrikke. Tiden er kommet til at undersøge denne nærmere.

### Gæster

Det var gildemedlemmer tilladt at invitere gæster til gildedrikken. Reglerne herfor er gerne eksplicitte i skrårne, og man må en gang imellem undres over, at man vier punktet så stor opmærksomhed. Flere årsager kan ligge bag. På den ene side var gæster i sin kerne potentielle nye medlemmer, og i et hvilket som helst foreningsliv er fortsat rekruttering et vigtigt omdrejningspunkt. Med væksten i antallet af gilder i senmiddelalderen in mente, bl.a. forårsaget af deres spredning på endnu mindre grupper end tidligere - bagersvendene i København fik jo, som vi har set, eget gilde i 1403<sup>561</sup>-, må gæsteinstitutionen have fået en endnu mere central rolle i at sikre gildets fortsatte beståen. Hvis der blev flere gilder, må konkurrencen imellem dem også være blevet større, og det vil så igen kunne forklare en større opmærksomhed på at indbyde gæster. Men man forstår også af bestemmelserne, at gæster ikke kun betød penge i kassen her og nu eller i fremtiden. Gæster kunne ved deres blotte tilstedeværelse afstedkomme uro. Overholdt de gildets skrevne og uskrevne regler? Hvordan reagerede de, når de fik serveret velbrygget øl, måske tilmed i store mængder? Og hvor mange gæster måtte forskellige medlemmer af gildet invitere? Stod alle i gildet ens, eller kunne forskellig social status berettige til at skelne mellem gæsternes antal? Og hvem var ansvarlig for ødelæggelser; gæsten selv, eller den der havde inviteret? Gæster var med andre ord et tveægget sværd. De repræsenterede både økonomisk vækst og potentiel uro og ballade.

Gæsteinstitutionen i gilderne er gammel. Allerede i Skt. Knudsgildet i Malmø, hvis skrå er fra o. 1300, findes den beskrevet, først på latin siden dansk. Først formaner den broder, der vil invitere en gæst, at han skal meddele det til oldermannen, dernæst, at gæster kun må komme på gildedrikkens første og anden dag og ikke den tredje (her lå formentlig det besluttende stævne). Men ikke alle og enhver kan inviteres som gæst. Folk, der har udeståender med gildet eller et medlem, er forment adgang.

561 I Sverige fik sadelmagersvendene skrå engang før 1437. Skrå-ordninger (1856), s. 1.



Når gæsten så møder frem, skal han sidde hos den broder, der har indbudt, og denne skal være garant for hans indskud til øllets brygning og for skader, der måtte opstå i gildehus eller gildegård.<sup>562</sup> Sådan skriver kun det gilde, der allerede har erfaring med gæster.

Gæsteregler er sjældent så eksplicitte som her, men knudsgildets bestemmelser er som en nøgle til mere prosaiske og kortfattede statutter hos andre gilder. Generelt tør man hævde, at princippet gælder, at den inviterende er garant for sin gæst, økonomisk såvel som moralsk. Hvem kan så invitere? Oftest står der kun broder, men som tidligere erfarede kan det jo betyde både broder og søster. Det gælder øjensynligt også i dette tilfælde, tør man tro knudsbrødrene i Malmø. Allerede o. 1400 føjede de to bestemmelser om gæster ind i deres optegnelsesbog. De lyder:

Item skall och ingen broder eller søster biude nogen giæst uden dend, som guds frycht hafuer och werdig er at vord brodere eller søster i gilldet ..... Item schall och ingen broder eller søster sætte nogen giæst til bords, förind hand spørger aaldermanden ad.<sup>563</sup>

Dette er ingen selvfølgelig ret for kvinderne, for med mandens værgepligt in mente burde denne så ikke bevare kontrollen med tilgangen til et gilde? Men dette princip er altså vejet for princippet om, at brødre og søstre er hinandens lige. Købsvendene i Randers har samme eksplicitte bestemmelse i året 1417, og selv Corpus Christi gildet i Aalborg, som aldrig formåede at tiltrække kvinder, har bestemmelsen.<sup>564</sup> Kvindeinvite-rede gæster møder vi i praksis hos en række gilder, uden at pågældende gildes bestemmelser siger noget om, hvem der kan invitere. I afsnittet ovenfor mødte vi f.eks. Bente, der mødte op med apotekerens Anne (note 156), i kalentet i Flensborg tog en frue sin tjenestepige med (note 544), og hos rosenkransgildet i Slesvig står kvinder som garant for andre kvinder. En af de kvindelige donatorer i Malmø bagerlav, som gav penge til

562 DGLM, I (1895-1904), s. 71, § 7 og s. 91, § 6.

563 DGLM, I (1895-1904), s. 165, § 5 og § 4. Bemærk at "han" her dækker begge køn.

Samme tendens findes i det svenske materiale, se. f.eks. citatet før note 571.

564 DGLM, I (1895-1904), s. 565 og 626.

gildets alter, hed Eline Låsesmeds.<sup>565</sup> Hun må i tidernes morgen være begyndt som gæst i gildet, for bagerske var hun i hvert fald ikke, og dog kunne hun give gaver og føles sig som fuldgældigt medlem. Et lignende engagement møder vi hos en vis Helene, som rejste det halve Jylland igennem i året 1471, for at komme til gilde i Ribe.<sup>566</sup>

Kvinder havde altså ret til at invitere gæster, og de gjorde det i praksis. Når vi ovenfor har set, at der var gilder, som kvinder øjensynligt ikke brød sig om at komme i, mens de i andre gilder kunne udgøre hovedparten, rummer gæsteinstitutionen og dens mulighed for hvervning af nye medlemmer en teknisk forklaring på, at gilder kunne udvikle sig så forskelligt. Den har kvinder som mænd udnyttet.

Et indtryk af gæsteinstitutionens omfang leverer Skt. Lucii gildet i Roskilde. Hverken dets skrå eller alder er kendt, men et lille hæfte med navne på dets medlemmer og regnskaber er overleveret for udvalgte år mellem 1483-1524. Heri er også indføjet gæstelister. I året 1518 var der på gildedrikkens første aften 23 gæster. 10 stillede hver for en gæst, tre for to gæster, en for tre og en for fire. Om otte af disse står tilskrevet, at de blev brødre i gildet ved den lejlighed. Ingen af gæsterne er navngivet, og de omtales kun som *fratres*. Nogle af disse har givetvis været skjulte *sorores*. På gildedrikkens anden aften kom 17 gæster hidbragt af 11 stillere. På gildets tredje aften kom seks gæster medbragt af hver sin stiller. En blev broder.<sup>567</sup> Af 46 gæster til en gildedrik blev ni altså fuldgældige brødre. Desværre kan vi ikke opgøre, hvor mange medlemmer gildet havde, men selv uden at kende den procentuelle andel, er tallene store nok til at give en fornemmelse af gæsteinstitutionens betydning for gilderne.

### Gildedrikkens afvikling

Første led i forberedelserne til festen var at få brygget eget øl. Mange gildeskraer fortæller nøje, hvornår brygningen skal gå i gang, og hvem der har opgaven. Det interessante i denne sammenhæng er, at dette aldrig

565 'Regnskabsbog for Malmø bagerlav St. Antonii gilde 1496(93)-1552', i Lars Bisgaard & Leif Søndergaard (red.), *Gilder, lav og broderskaber i middelalderens Danmark* (Odense 2002), s. 298.

566 *Ribe Bys Historie 1 710-1520*, red. Søren Bitsch Christensen (Esbjerg 2010), s. 286, DGLM, I (1895-1904), s. 348.

567 DGLM, I (1895-1904), s. 410-413, Thelma Jexlev, 'Sankt Lucii gilde I Roskilde: Et bidrag til Roskildes sociale historie o. 1500', i Lars Bisgaard & Leif Søndergaard (red.), *Gilder, lav og broderskaber i middelalderens Danmark* (Odense 2002), s. 173-194, har undersøgt listerne prosopografisk.

involverer kvinder. I hvert fald ikke, når det gjaldt om at bedømme, om det bryggede øl var godt nok.<sup>568</sup> Denne opgave blev betroet mænd. Hvem der varetog selve brygningen, står der til gengæld intet om, og da det på gårdene ofte var kvinder, kan det samme have været gældende i gilderne. Når øllet var brygget, og festen indkaldt til de dage, som skråen havde fastsat, skulle stedet for gildedrikken falde på plads. Det skete efter et sindrigt system, hvor opgaven i håndværksgilderne gik på omgang mellem embedsbrødrene, mens religiøst betingede gilder ofte havde fast mødested, enten ved en kirke eller i eget gildehus. Det gjaldt f.eks. Corpus Christi gildet, (Guds Legemslav) i Aalborg, hvis sal var så stor, at den kunne udlejes til bryllupper.<sup>569</sup>

Det er ikke tanken her at gennemgå gildedrikkens forskellige led men at fokusere på, hvad vedtægterne siger om mænd og kvinders adfærd og gøremål under festen. Der ligger en fare i at løsrive dette aspekt fra det konkrete forløb, men det er svært at få gangen på plads i detaljer, fordi det forudsættes bekendt. Denne tavshed er endnu et argument for gildedrikkens rituelle opbygning, da faste og genkendelige former er kernen i et ritual, selv om man selvfølgelig må regne med variationer på det mindre plan fra gilde til gilde. Derfor kan man som historiker risikere ingen vegne at komme, og helt tabe kønsaspektet af syne ved en sådan minutøs fremgangsmåde. I det følgende er den eksisterende litteratur fulgt om gildedrikkens forløb.<sup>570</sup>

Den første aften var som regel den religiøst mest mættede. Her blev skråen læst op, her ærede man gildets helgen eller helgener, og her blev de døde af gildet mindet. Et vigtigt led heri var at drikke mindeskåle. Kun en sjælden gang får dette forløb, der naturligvis forudsættes bekendt, en kønsdrejning. Det sker i skråen for Skt. Katarina gildet på Gotland fra 1443. Her skulle der drikkes tre mindeskåle: en for Kristus, en for Jomfru Maria og en for Skt. Katarina. Det bemærkelsesværdige er, at brødrene

568 DGLM, I (1895-1904), s. 225. Købmændene i Flensborg har direkte en bestemmelse om, at flere skal mødes forud for at vurdere øllets kvalitet. Det samme gælder skomagerne fra Stockholm (før 1474), se Skrå-ordningar (1856), s. 26, § 52.

569 Gildesalen her var så stor, at den blev lejet ud til bryllup (fæsteøl) for bl.a. adelige. DGLM, I (1895-1904), s. 631.

570 Haugland (2012), s. 145ff, Bisgaard (2001), s. 83ff.

skal synge for Kristus, søstrene for Vor Frue og for Skt. Katarina.<sup>571</sup> En sådan kønsspecifik henvendelse til Jesus, Maria og gildets særlige værnehelgen giver vældig god mulighed for identifikation, og placerer kønnet som en vigtig brik i omgangen med de hellige personer. Det rummer i det hele taget en dimension til forståelse af det religiøse liv, som der har været for lidt fokus på. Imidlertid nævnes en sådan adfærd kun på Gotland, og det er vanskeligt at vide, om det er en særordning, eller den har haft en bredere praksis i gilderne.

Gildeskråerne har rigtig mange bestemmelser om øldrikning, men ulejliges sig sjældent til at præcisere, hvilken man har i sinde. Det har været årsag til mange misforståelser om gildedrikken. Som hovedregel kan man sige, at den højtidelige mindedrik synes at være sket med de bedste bægre eller kostbar horn, mens den almindelige selskabelige øldrikning bare fandt sted og ikke krævede særlige former. De mange bestemmelser munder næsten altid ud i bøder for ikke at måtte gøre dette eller hint. Om bøderne er møntet på den første aften's højtideligheder eller hører hjemme under den fortsatte fest de følgende dage, er et studium i sig selv, og skal ikke opholde os. Sagen er, at langt hovedparten af bødebestemmelserne er udfærdiget med en "broder" som den handlende, og det rejser det klassiske problem, om termen skal forstås som møntet på manden eller i en generel og kønsneutral betydning. Ser man det store svenske og danske materiale under et, hænder det, at kvinder og uhæmmet drikning er knyttet sammen. Det sker f.eks. hos tømmermandsgildet i Stockholm anno 1454 med disse ord:

Hwilken Broder eller Syster sin Bäker spiller, så at han kan thet ey hölia medh sin Hand, böte fire Penninga för hwar beker eller kaar.

Hvilken Broder eller Syster så drucko, at han eller hun vp-kaster i gildis hwset, böte halff mark penninga, gör han eller hun thet vtthe i Förstuve eller i Gården, böthe tre öre penninge.<sup>572</sup>

571 Småstycken (1868-1881), s. 150 "*Och skulu skänkias triär minnä, brydr, wars herra minnä, ock sustr waru Fru minnä, ock Sancta katherina minne*". Det kan også forstås således, at det sidste minde blev sunget og drukket af begge køn, da der er et komma foran.

572 Småstycken (1868-81), s. 22f., § 27 og 19.

Begge bestemmelser kan genfindes hos skomagerne og buntmagerne i Flensborg, hvis søstre påmindes om det samme, men ellers ses bestemmelserne kun med en broder som den handlende.<sup>573</sup> Fremhævelsen af søstre hos tømmermandsgildet skyldes formentlig, at det socialt skilte sig ud fra mængden. Miljøet her kan have været hårdt. F.eks. stadfæster flere af de mange andre stockholmske gilder, at kun ærbare og skikkelige kvinder kunne blive medlemmer af deres gilde. Denne bestemmelse er på ejendommelig vis blødt op hos tømmermændene, for de skriver, at brødre eller søstre med et ondt rygte må sidde hjemme, indtil gildet sender bud efter dem.<sup>574</sup> En tolkning kunne være, at disse ikke ved deres tilstedeværelse skal ødelægge mindedrikkens kraft, men når denne er vel overstået, kan de godt møde op. Gildet har derudover to andre bestemmelser, som er lige så unikke. De lyder:

The Dannequinnor .. som skänkia, them diarffz ingen ojhöffuitzlighen til tala eller ohöffuitzlighen taga, hoo thet gör böthe ett halff pund Wax.

Fins någor i vårt Company som låckar och skämmer sins Brodthers hustru, Dotter, fräncko eller mägð, och wardher til witnadher medh tweem Bröddrom, han ombäri wort Compani och Selskap, sammaledes ware om then som någher aff thesso förnempdom wäldtagher.<sup>575</sup>

Det samlede indtryk er, at tømmermændenes gilde i Stockholm ikke placerede sig i byens mainstream af gilder men tilhørte en niche. At føje et ”søster” til broder gav således mening, og den sociale sideplacering kan forklare, hvorfor gildet var eksplicit om ting, der sædvanligvis blev tiet ihjel. Derimod kan man ikke laste de to håndværkergilder fra Flensborg på nogen måde. Det indtryk, der står tilbage, er derfor, at også kvinder kunne gå over stregen i gilderne. De udgjorde immervæk hen ad halvdelen af alle medlemmer, og vi har set, at de var med til at udbringe

573 DGLM, II (1895-1904), s. 92 f. og 108. For den mere gængse med ”broder som handlende, se f.eks. Skrå-ordningar (1856), s. 108, § 30, murerne i Stockholm 1487.

574 Småstycken (1868-1881), s. 21 § 13.

575 Småstycken (1868-1881), s. 22 og 24, § 22 og § 42.

mindeskålene og synge for gildets patron eller patroner. Drikken var jo religiøs i sin kerne, og derfor var den for alle. Øldrikning for kvinder var blot ikke noget omstridt felt, så længe den var behersket i indtagelsen. Og det har den øjensynligt mestendels været for kvinderne, siden kun få gilder har bemærkninger om dem.

1400-tallets almindelige vækst i gildernes antal må have betydet, at vindene blæste for fastere regler for broderskabernes moralske habitus.<sup>576</sup> Håndværkere skulle være ærlige, deres hustruer ligeledes og dertil af ægte fødsel.<sup>577</sup> For at komme med i gejstlighedens eftertragtede gilder, skulle kvinderne være uberygtede, og mange håndværkergilder fulgte trop.<sup>578</sup> Kvinder som mænd med embede skulle netop være, som ordet siger, godtfolk. Bjørn Poulsen har fremdraget en retssag fra 1511, hvor en tyv mistede retten til at omgås "retskafne folk, gilde og lav".<sup>579</sup> Gildets fællesskab var blevet respektabelt og udtryk for et hæderligt liv og virke. Derfor blev det hyldet, og derfor skilte de sig overordnet ikke ud fra det gode selskab. Selv noget så dagligdags som at behandle sine tjenestefolk ordentligt kunne komme på gildets agenda for omgangsformer. Således skal hverken broder eller søster, der er til gilde, lade sin dreng eller pige stå og vente, mere end ærindet berettiger til.<sup>580</sup> Øl skulle bringes ud, når søster eller broder var syg, og ikke kunne møde til gilde, ligesom at våge hos den syge kan komme på tale.<sup>581</sup> Det var alt sammen ordentligt.

Omgangsformerne mellem kønnene i gildet er kun sjældent belyst i skrårne. Et udtryk som en "søsterbænk" kan dukke op og fortælle om, at mænd og kvinder kunne være bænket efter køn.<sup>582</sup> Social status var en anden adskillelse. Gerdbroderne, som stod for gildedrikkens afvikling, eller stolsbrødre og oldermænd, der hørte til gildets ledelse, måtte ikke

576 Jacobsen (1995), s. 238f.

577 Skrå-ordningar (1856), s. 213, § 40, bagerne i Stockholm "inge berychtade qwinnor skole och ware i samma Embetet." I det danske materiale er kravet en så stor selvfølgelighed, at det giver mere mening alene at henvise til de gilder, der kræver brev på ægte fødsel. DGLM, II (1895-1904), s. 71, 80, 88, 193, 286 og med besegling 103, 152, 216 og 416.

578 DGLM, I (1895-1904), Kalentet i Stuntebøl, s. 498, § 1, og gæsterne skal også være gode og hæderlige, Kalentet i Køge, s. 458, § 8. For håndværk jf. note 576 oven for.

579 Bjørn Poulsen, 'Dagliglivets fællesskaber', i Per Ingesman, Ulla Kjær, Per Kr. Madsen og Jens Velløv (red.), *Middelalderens Danmark* (København 1999), s. 188-207, her s. 190.

580 Skrå-ordningar (1856), s. 83. Murene i Stockholm 1487.

581 For religiøst relaterede gilder DGLM, I (1895-1904), s. 435, 496f. og 500. Blandt håndværkere er bestemmelsen så almindelig, at henvisninger vil sprænge alle rammer.

582 Skomagerne i Sønderborg 1488. DGLM, II (1895-1904), s. 196, § 18.

forstyrres i deres gerning, eller afbrydes, når de talte. Heller ikke dengang har kvinder – og mænd - haft det let med at tie i forsamlinger.<sup>583</sup>

Har analysen afdækket et fast mønster, en rygrad i gildedrikkens udvikling, så er det vigtigt at huske på, at gildedrikken netop var – en fest. Festen er kendetegnet ved at rumme grænseoverskridelsen i sig. Fest er noget andet end dagligdagen, og fastholder den kun reglerne fra hverdagen, bliver det aldrig en god fest, hvis de ikke samtidig udfordres. Sagt på en anden måde, så levner festen mulighed for, at et menneskes svaghed kan vises frem, uden at han eller hun af den grund taber ansigt. Det skal ikke forveksles med karnevallets ide om at vende verden på hovedet, for i karnevallet kender de agerende ikke nødvendigvis hinanden. Det gør de ved gildedrikken - mest ved lavenes fester, i mindre grad ved de religiøst betonedede fester. Netop ved at kende hinanden på forhånd kan den enkelte – mand som kvinde, mester som svend – undervejs tillade sig at overskride de vante omgangsformer. Vel at mærke på de rigtige tidspunkter. Ikke under det højtidelige øjeblik, men i den afslappende stund efterfølgende. Lærlinge og svende prøvede måske for første gang at få stærkt øl i større mængder, samtidig med at mester også var til stede. Fleres øjne kunne falde på den samme kvinde, jalousi kunne blive næret. Historierne, man kan digte, er nærmest uendelige, men de har helt sikkert fundet sted og måske også overgået fantasien.

I skræerne ses det grænseoverskridende element både direkte og indirekte. Direkte i selve påbuddets art. Man må ikke sove på bænken, man må ikke gå til øltønden og skænke selv, man må ikke tisse inde i huset, man skal tie, når oldermænd taler, man må ikke slås, osv. Igen er disse påmindelser så gængse i gildernes love, at henvisninger vil sprænge alle rammer. Og indirekte ved de mange almene våbenforbud under festerne. Knive, økser og andre våben er bandlyst. Sådanne gjorde ondt værre, hvis uheldet var ude.

De to slags påbud skal ses sammen. Tolkes den første gruppes forbud for sig, kan de ses som et slet skjult tilskud til gildets økonomi og som værende af ren selskabelig art. Heri er der givetvis en pointe, men kobles de to slags regler sammen, ser man også et reelt ønske om at afværge ulykker. Vold i middelalderen var en reel trussel mod fællesskaber. Den var også til stede i gilderne, og man måtte værne sig imod den. Vold kom in-

583 Igen utallige henvisninger i det danske materiale.

defra og kunne ramme selv den mest respekterede i gruppen. Således indgav en præst en dispensationsansøgning til pönitentiariet i Rom i 1466, fordi han under en gildefest i en mindre by i Odense Stift var kommet til at slå en anden mand ihjel.<sup>584</sup> I Odense fik de ny gildeskrå i smedelavet i 1496, fordi den gamle havde ført til vold og ufred.<sup>585</sup> Og ligesom problemerne med øl ikke kun skal ses som mandens problem, skal vold heller ikke kun ses som mandens. Hos købsvendene i Randers indskræpes det direkte, at hverken broder eller søster må bære kniv eller sværd.<sup>586</sup> Dette er dog så usædvanligt, at det kun ses dette ene sted.

### Afslutning

Gilderne udgjorde ikke en rå bund i de skandinaviske samfund præget af en særlig folkelig attitude, sådan som ældre civilisationshistorisk forskning og modkulturens forskning i 1970'erne har villet se dem. Netop ved at anskue gildet som en mødested kan man vise, hvor integreret gilderne var i samfundet. Intet siger dette tydeligere end Hauglands kvantitative opgørelser. Fra de relativt få bevarede medlemslister (21 i alt), der stammer fra en brøkdel af de kendte gilder, kan en simpel optælling vise, at de 21 forskellige husede ikke færre end 13. 993 mennesker.<sup>587</sup> Selv om nogle af gilderne med medlemslister sikkert var større end det gennemsnitlige gilde, er det alligevel svimlende tal, man når, hvis man dividerer med 21, trækker en vis overbelægning fra og ganger med 543. Ingen vil herefter kunne hævde at gildeinstitutionen var uvæsentlig i tiden fra Den sorte Død til Reformationen.

I samtlige lister har det samtidig kunnet konstateres, at medlemsskaren socialt set overskred hovedformålet med gildets virke. Det kan kun tolkes sådan at gilderne tilbød en platform, hvor folk kunne blandes. Når hovedparten af disse gilder tilmed tilbød frivillige ordninger for medlemskab og have en populær gæsteinstitution som et af sine tilbud, har 1400-tallets skandinav, mand som kvinde været til fest i et gilde på et eller andet tidspunkt.

584 APA (=pönitentiariats arkiv, Archivio della Penitenzieria Apostolica), Reg. Matrim. et Div. 14, fol. 124r. Venligst oplyst af Kirsi Salonen. Landsbyen er formentlig Melby i Skovby Herred på Fyn. Det er helt ukendt, at der her skulle have været et gilde.

585 DGLM, II (1895-1904), s. 243.

586 DGLM, I (1895-1904), s. 562, § 10.

587 Min optælling på baggrund af Hauglands lister, s. 120, 125, 130 og 137.



Alene ved sit omfang vil gildeinstitution være af betydning i et kønsperspektiv. Der har i undersøgelsen her været lagt vægt på kvinders mulighed for selv at vælge gilde. Det er sket for at gøre op med den misforståelse, at alt væsentligt på forhånd var planlagt i de gamle samfund, hvor mænd som kvinder så at sige "kun" skulle leve en forudbestemt rolle ud. En sådan forståelse overser så ganske, at det kunne ske på lige så mange måder, som der var individer, og at personlige præferencer altid har spillet ind. Vi har set, hvordan kvinder ofte fandt religiøst definerede gilder attraktive, ligesom religiøse opgaver i almindelige gilder direkte kunne knyttes til kønnet. Kvinder kunne være garant for en god bekendt og hverve denne som medlem, ligesom mænd kunne. Friheden heri, og det vil sige magten til at sætte sit præg på eget liv, erkendes ikke, hvis man kun ser på samfundets overordnede magtfordeling og forestillinger om det gode liv.

Det siger sig selv, at de populære gilder ikke har kunnet opretholde adfærdsmønstre eller normer, som væsentligt har skilt sig ud fra det alment kendte i samfundene. På den måde af de klart en del af samfundets herskende diskurser. Men ikke nødvendigvis kun som et bevarende element. En central diskussion om gildedrikkens funktion har været og er, om den skal anskues bevarende eller frisættende. Bevarende var den jo der- ved, at den i sit sigte bekræftede gildets eksistensberettigelse og herskende interne orden, men frisættende var den for så vidt også. Det religiøse ritual overskred jo både død og sociale skel, ligesom festen altid rummede muligheden for at leve sig selv ud. Hvis synsfeltet hæves til at berøre broderskabets plads i samfundet som sådan, er der næppe tvivl om, at nogle af gilderne politisk havde et arsenal, der kunne udfordre det bestående. Dette bliver erkendt om ikke før ved Reformationen, hvor broderskabernes politiske ambitioner blev en af de store tabere.

Den samme dobbelthed ses også, hvis kønnet anskues i lyset af gilderne. Da gildeinstitutionen trådte ind på skriftlighedens arena i slutningen af 1100-tallet, var der kun et agerende "broder" tilstede i skrårerne, hvis læseren for en stund vil gå med til at glemme skråens begravelsesregler. Omkring år 1500 var "broder" på en lang række punkter udfordret af "søster". Men er det udtryk for kvindelige sejre, eller er det skriftlige tydeliggørelser i et mere effektivt samfund?

På det grundlæggende niveau er selve kønnet vel uden for debat i gilderne. Mand og kvinde gør hver sit, for sådan er det bedst. Det er i hvert

fald bemærkelsesværdigt, at en fællesterm som ”gildesøskende” aldrig udfordrer ”broder” eller ”søster” men forbliver en parentes i 1400-tallets vilde gilderidt.<sup>588</sup>

---

588 Småstycken (1868-1881), s. 147, § 57.

# Sköldmön – krigaren, kvinnan och äktenskapet

## En studie av sköldmöns samtida återspeglings i två isländska fornaldarsagor

Jessica Sundström

Under framförallt 1200- och 1300-talet nedskrevs sagor förlagda till de nordiska länderna som beskrev och skildrade en säregen och avlägsen värld. Dessa går under beteckningen fornaldarsagor och handlar om tiden före landnamet (den tidiga kolonisationen av Island) och även om de utgör en del av det isländska sagamaterialet utspelar sig skildringarna utanför Island. Dessa hjältesagor kan ha haft som motiv att förlänga perspektivet bakåt i tiden för de isländska hövdingarna. Rent innehållsmässigt utgör inte denna grupp sagor ett enhetligt material men en gemensam faktor är att de är mer fantastiska än andra sagatyper.<sup>589</sup> Det är i dessa sagor som sköldmön, den kvinnliga krigaren existerar. Här skildras kvinnor som i lika hög grad som männen besitter aggressivitet, är modiga och har såväl lust som möjlighet att styra händelsernas gång. I dessa sagor skildras med andra ord beväpnade kvinnor som strider i krig.<sup>590</sup> I denna artikel kommer fokus att riktas mot sköldmömotivet så som det gestaltas i två fornaldarsagor: *Völsunga saga* och *Hervarar saga*.

I forskningen har det ofta framhållits som anmärkningsvärt att kvinnorna uppträder så självständigt i fornaldarsagorna. Ur dessa beskrivningar har man kunnat utläsa ett mer självständigt och fritt kvinnoförflutet som skulle ha kunnat känneteckna de nordiska länderna i hednisk tid. Många forskare har ställt sig kritiska till användandet av sagamaterialet som historiskt tillförlitliga källor, detta gäller speciellt fornaldarsagorna och den värld de skildrar. Idag har synen på sagornas källvärde nyanse-

589 Birgit Sawyer, *Kvinnor och familj i det forn- och medeltida Skandinavien* (Skara 1992) s. 20.

590 Hedda Gunneng, "Från sköldmö till Madonna - symposium om medeltida könsroller", i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 1988/2 (1988).

rats.<sup>591</sup> Även om fornaldarsagorna till stora delar kan avfärdas som fiktion finns det inget som talar emot att de kan ge kunskap om sociala strukturer, trosföreställningar, värderingar och uppträdande i det samhälle de tillkommit i. Istället kan de betraktas som bra källor för dessa mönster och strukturer – de kan bidra till en rekonstruktion av tillkomstsituations samhällsordning och mentalitet.<sup>592</sup> Därmed kan fornaldarsagorna även vara användbara för historiska studier. Sköldmötivet som sådant blir därmed ett fascinerande undersökningsobjekt, inte minst på grund av att dessa kvinnor inte skildras som mytiska figurer, likt valkyrior, utan som faktiska krigare. Sköldmön framträder snarare som en jämlike till mannen, en gränsöverskridande kvinna som tillskrivs vad som till synes är manliga dygder och egenskaper. Frågan huruvida detta kan spegla tillkomsttidens ideal är därmed av stort intresse och bidrar till en mer nyanserad bild av kvinnan och hennes roll i sagalitteraturen och i samhället.

Artikeln utreder den medeltida kvinnorollen med hjälp av sköldmötivet i två ovannämnda fornaldarsagor. Jag vill i det följande ge en fördjupad bild av motivet och dess betydelse för tillkomsttidens samhälle. Mina utgångspunkter är som följer: Vilka ideal speglar sköldmön för sin samtid? Vilka egenskaper tillskrivs sköldmön i sagorna och vad speglar det i ett medeltida samhälle? Hur påverkar äktenskapet sköldmötivet och vad kan det spegla för samhälleliga förändringar?

### **Sköldmön i tidigare forskning**

Inom tidigare forskning har man framförallt, i de fall man valt att betrakta kvinnliga karaktärer i sagalitteraturen, fokuserat på allmänt starka kvinnskildringar. Där har sköldmön presenterats tillsammans med star-

---

591 För vidare läsning se Torfi H. Tulinius, *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction in Thirteenth Century Iceland*, övers. Randi C Eldevik (Odense 2002); Agneta Ney, *Drottningar och sköldmör. Gränsöverskridande kvinnor i myt och verklighet ca 400-1400* (Stockholm 2006) och Henric Bagerius, *Mandom och mödom. Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det medeltida Island* (Göteborg 2009)

592 Sawyer (1992) s. 22-23.

ka drottningar, mökungar<sup>593</sup> och valkyrior, fast ofta i deras skuggor. Diskussionerna och frågorna har främst berört sköldmöns faktiska existens, huruvida hon ska betraktas som en gränsöverskridande kvinna iförd en mans roll och med någon slags verklighetsförankring, eller alternativt en rent mytisk figur i en fiktiv värld. Agneta Ney tar i sin bok *Drottningar och sköldmör* upp kvinnor som i olika sammanhang bröt mot samhällets grundläggande och kulturellt betingade ordningssystem genom att ikläda sig rollen som man. Hon menar således att sköldmön speglar kvinnan som övergår till att bli en man i maktposition.<sup>594</sup> På ett liknande sätt resonerar Carol J. Clover i sin artikel "Maiden Warriors and other sons" där hon hävdar att kvinnor ibland var tvungna att ikläda sig rollen som man bland annat för att skydda och upprätthålla sitt arv och sin arvsrätt.<sup>595</sup> Detta kommer hon fram till då hon undersökt olika sköldmömotiv och framförallt då hon berör Hervor i Hervarar saga:

"Herein lies the root explanation of Hervör's masculinity. So powerful is the principle of male inheritance that when it necessarily passes through the female, she must become, in legend if not in life, a functional son. The saga itself says as much. 'Equip me as you would a son' [...]"<sup>596</sup>

Clover presenterar detta som ett svar på vad hon menar är ett mer fiktivt sköldmömotiv som kan ses ha förklaringar i det att kvinnor behövde anamma en mer manlig roll och manliga dygder för att kunna tillgodogöra sitt arv. Sköldmön är en kvinna som är aktiv i rummet mellan den manliga och den kvinnliga sfären. Vidare påpekar Clover att sagorna och sköldmörna, som hon förvisso menar är fiktiva skapelser, dock vittnar om att de inte enbart återspeglar renodlad fiktion. Istället hävdar hon att mo-

593 En mökung (meykóngr) är en ogift drottning som härskar över ett eget rike. Hon förekommer bland annat i isländska riddarsagor där riddaren försöker erövra en mökung i sin jakt på berömmelse. Mökungen lever som jungfru vilket möjliggör för henne att utöva politisk makt. Hon är alltid rik och mäktig och framhäver sin manlighet. För vidare läsning se Henric Bagerius, *Mandom och mödom. Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det medeltida Island* (Göteborg 2009) s. 79ff.

594 Ney (2006) s. 13.

595 Carol J. Clover, "Maiden Warriors and Other Sons", i Robert R. Edwards & Vickie Ziegler (red.), *Matrons and Marginal Women in Medieval Society* (Woodbridge 1995).

596 Clover (1995) s. 78.

tivet vittnar om en skildring, om än fantastisk, av en viss social verklighet. Hon trycker också på innebörden av ”mö-begreppet” där hon framhåller sköldmöns jungfrulighet. Detta då sköldmöns ofta skildras som en ung kvinna, som avböjer äktenskapet och väljer att bära vapen likt en man.

Andra undersökningar framhåller istället kristnandet och bygger vidare på jungfruidealets betydelse som central infallsvinkel i betraktandet av sköldmöns och övriga kvinnogestaltningar i sagalitteraturen. Ett exempel på detta ser vi bland annat i Birgit Sawyers artikel ”Sköldmöns och madonnan – kyskhets som ett hot mot samhällsordningen”.<sup>597</sup> Där presenteras och diskuteras bilden av sköldmöns som en mytisk figur med dygder som anspelar på de jungfruliga idealen samtidigt som hon betraktas som okontrollerbar, vild och farlig. Sawyer hämtar sina exempel ur Saxo Grammaticus verk *Gesta Danorum*, från ca 1200, och menar att sköldmöns inte på något sätt utgjorde ett kvinnoideal utan snarare tvärtom.<sup>598</sup> Sawyer menar att Saxo undanhåller sköldmöns personliga särdrag för att istället framhålla deras mod och styrka. De är kvinnor med ”mannamod i kvinnobröst”<sup>599</sup>, djärva, skickliga och stridskunniga samtidigt som det betonas hur okvinnliga de är. Sawyer diskuterar även huruvida det är kämparglädjen, den fria viljan eller en antydning om den bevarade kyskhetsen som driver sköldmöns inre lust för kamp. Detta i motsats till det som speglas i Saxos verk - att det var jungfrudomen som var det som behövde skyddas. Alternativet som ges är att sköldmöns drevs av en vilja att bestrida den naturliga ordningen; de ville leva självständigt hellre än att underordna sig någon man. Dock visar Sawyer inga exempel på det betydelsebärande i detta för en samtida publik, och inte heller på de ideal detta hade kunnat spegla ur en samhällelig synpunkt. Hon avfärdar endast att det visar på ett positivt kvinnoideal för sin tid. Istället är det ideal som makan och modern som hyllas i det kristna såväl som i hedniska Norden enligt Sawyer.

Andra historiker som på ett eller annat sätt fördjupat sig i ämnet och som är värda att nämna i detta sammanhang är Jenny Jochens, Hedda

597 Birgit Sawyer, ”Sköldmöns och madonnan – kyskhets som ett hot mot samhällsordningen”, i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 1986/2 (1986), s. 3-14.

598 Sawyer, (1986) s. 3.

599 Uttrycket ”mannamod i kvinnobröst” kommer ursprungligen från Gregorius den store och ”virago-idealet”. Sawyer använder citatet för att uttrycka jungfruidealet i kontrast till sköldmöns. För vidare läsning se Sawyer, (1986).

Gunneng och Lise Præstgaard Andersen. Præstgaard Andersen behandlar sköldmömotivet i bland annat den äldre Eddan, i Saxos verk och i fornaldarsagan Völsunga saga i *Skjoldmøer: en kvindemyte*.<sup>600</sup> Hon presenterar en bild av hur man kan välja att tolka sagorna som en berättelse om kampen mellan människan och de övermäktiga krafterna och sköldmän som innehavare av en offentlig roll. Præstgaard Andersens diskuterar även sköldmöerna som motiv, hur de skildras i sagorna jämfört med andra kvinnor och karaktärer i andra sagor och samtida verk. Jenny Jochens tillägnar i sitt verk *Old Norse images of women*, ett kapitel åt de krigande kvinnorna.<sup>601</sup> Jochens analyserar här sköldmän i förhållande till bland annat mökungar och valkyrior. Hon presenterar en definition, tillika en urskiljning i vad som karaktäriserar en sköldmö respektive en valkyria, bland annat utifrån att valkyrian benämns som en mytologisk varelse emedan sköldmän är den kvinnliga krigaren som finns representerad i fornaldarsagorna – i den semifika världen. Distinktionen är nödvändig, påpekar Jochens, då de olika karaktärerna ofta förväxlas med varandra.<sup>602</sup>

Jochens fokuserar framförallt på sköldmömotivet i handskriften Codex Regius av Eddadikterna där hon undersöker sköldmöerna Sigrún och Sváva. Hon berör dock även Hervor i Völsungasagan, en ung kvinna som klär sig och kämpar som en manlig krigare, och som hon menar skall ses som en sköldmö.

Hedda Gunneng har i artikeln ”Från sköldmö till madonna” ställt den fornnordiska, friare kvinnoskildringen och sköldmöerna i kontrast till det kvinnomotiv som växer fram i senare medeltida europeisk litteratur. Där kontrasteras sköldmöerna, de beväpnade kvinnorna som går ut i krig tillsammans med männen mot kvinnoskildringar som visar kvinnan som passiv, tålig och underdånig. I senare medeltida kontinentaleuropeisk litteratur förekommer inte skildringar av starka kvinnor, så som sköldmän, i lika hög grad då litteraturen vittnar om ett förbud mot sådana beteenden hos kvinnan. Uppvisar kvinnan sådana drag blir hon betraktad som

600 Lise Præstgaard Andersen, *Skjoldmøer: en kvindemyte* (Köpenhamn 1982).

601 Jenny Jochens, *Old Norse images of women* (Philadelphia 1996).

602 För vidare läsning se Jochens (1996) s. 90.

hora och ingenting annat, skriver Gunneng.<sup>603</sup>

Som tidigare framkommit står sällan själva sköldmörna i fokus för den forskning som bedrivits på området. Hon ses istället i kontrast till eller i samband med andra kvinnliga gestalter. I det som följer önskar jag generera ny kunskap till fältet genom att betrakta sköldmön som ett speglande av och i dialog med samtida ideal och samhället och sätta det i perspektiv med krigaridealet och äktenskapet.

### **Sagalitteratur som historisk källa**

Litteraturhistorikern Torfi H. Tulinius menar att litteratur kan delge mycket om det samhälle den har sitt ursprung i då litteraturen ger oss kunskap om hur människorna byggde upp sina värdesystem och sin världsåskådning. Sagalitteraturen är därigenom en fruktbar källa då den talar om vad som sysselsatte de medeltida människornas tankar, även om sagorna skildrar en fiktiv värld.<sup>604</sup>

Fornaldarsagorna skildrar som tidigare framhållits en forntida och säregen värld. De utgör således en annorlunda källa - men inte en mindre viktig då dessa sagor - liksom andra - möjliggör för historikern att studera tillkomsttidens tanke- och värdemönster. Tulinius framhåller att starkt fiktiv litteratur av det här slaget är särskilt intressant att undersöka för den som vill studera ett medeltida sätt att tänka. Den fiktiva karaktären i sagorna bidrar till en bättre förståelse av sagornas tillkomsttid då de ger oss tillgång till det som annars skulle förblivit utsagt. Den fiktiva litteraturen är platsen där det utsagda ofta söker sitt uttryck, anser Tulinius.<sup>605</sup> Utan att verka som propaganda speglar fornaldarsagorna ett samhälle i förändring, ett samhälle där det redan finns en fascination för det höviska och också ett intresse för en ny sorts aristokrati. Däremot uttrycker enligt Tulinius sagorna en ideologi, samlade värderingar, föreställningar och värdehierarkier som i sin tur skildrar hur människan förhåller sig till världen och det egna samhället. Fornaldarsagorna speglar en särskild världsuppfattning och utforskar därmed också de möjlig-

603 Hedda Gunneng, "Från sköldmö till Madonna - symposium om medeltida könsroller", i *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 1988/2 (1988) s. 63. Artikeln kommer ursprungligen ur ett symposium där det diskuterats kring hur och när en övergång från sköldmö och madonna sker i litteraturen där det också diskuteras kring varför sköldmön försvann ur sagornas skildring.

604 Torfi H. Tulinius (2002) s. 39 ff.

605 Tulinius (2002) s. 42



heter och begränsningar som ryms inom den samma.<sup>606</sup>

Tulinius betonar sagornas dialogiska perspektiv. Sagorna formades av ett samhälle i förändring men hjälpte också till att forma och förändra samhället. Han betraktar fornaldarsagorna som de isländska hövdingarnas sätt att skapa aristokratiska rötter och således utgör de en litteratur skriven för och av samtidens ledande män. Sagorna visade för aristokratin män och kvinnor hövishet innebar. Med detta dialogiska perspektiv på fornaldarsagorna blir det fruktbart att ännu en gång vända blicken mot sköldmän och vad motivet avspeglar av tillkomstsituationens ideologi och sköldmäns betydelse för den samtida publiken.

### **Sköldmän i Hervarar saga**

I Hervararsagan får vi möta två sköldmän, båda vid namn Hervor. Den första, och äldre, Hervor som nämns är dotter till bärsärken Angantyr och hans hustru Svava. Hon blir senare själv moder till Angantyr och Heidrek. Den andra Hervor är sondotter till den äldre Hervor, dotter till Kung Heidrek och Gårdakungens dotter. Denna Hervor växer upp i England hos Ormar Jarl. Båda sköldmännen är alltså förbundna med släktskap till varandra och har vidare det gemensamt att vara döttrar till två stora krigare. Den första Hervor ägnas dock mer utrymme. Hon har en väsentlig betydelse för sagan då det är hon som återhämtar det mäktiga svärdet Tyrfing, det svärd sagan egentligen kretsar kring och som var smitt av dvärgar och skarpare än alla andra. I sagan är det svärdet som binder samman händelseförloppet, något som Lars Lönnroth diskuterar i sin bok om mytologiska sagor, där han framhåller att sagans titel egentligen borde vara "Tyrfings saga". Lönnroth menar att den i Sverige vedertagna titeln "Hervarar saga" är missvisande då den stridbara sköldmän Hervor endast fungerar som en huvudkaraktär i en av sagans episoder. Christopher Tolkien har istället satt titeln "The saga of king Heidrek the wise", eller på svenska "Heidreks saga" men också detta menar Lönnroth är missvisande då Heidrek spelar en relativt underordnad roll i texten. Istället är det som ovan nämnt "Tyrfings saga" som han menar utgör en rimligare titel.<sup>607</sup>

Över svärdet, som är smitt för kung Segerlame, vilar en förbannelse.

<sup>606</sup> Tulinius (2002) s. 39-42.

<sup>607</sup> Lars Lönnroth, *Isländska mytsagor* (Stockholm 1995) s. 15.

Visserligen gör den ägaren till svärdet oövervinnerlig men på sikt ödelägger det hans släkt. I varje episod av sagan får läsaren följa hur en ny generation tar över svärdet, vinner seger efter seger, ära och berömmelse för att sedan gå under. Det är detta svärd Hervor hämtar från sin faders grav och som också visar prov på hennes dygder och mod.

När Hervor först omnämns i sagan är det då hennes far, den kända bärsärken Angantyr, har stupat i strid på Samsö. I sagans andra del får vi reda på att hans hustru är med barn. När tiden var inne födde hon en flicka som beskrivs som sällsynt vacker och som fick namnet Hervor. Redan här får vi ta del av hennes styrka och karaktär:

Hon växte upp hos jarlen och var stark som karlar. Så snart hon kunde ta sig något för på egen hand övade hon både, sköld och svärd hellre än med sömnad eller broderi. Oftare gjorde hon ont än gott, och när man försökte hejda henne rymde hon till skogs och slog ihjäl folk för att röva deras ägodelar.<sup>608</sup>

Hervor beskrivs lika stark som en man, mer tränad i strid än i sömnad och hon är inte den som tvekar att ta ett liv om det ses gynna henne. I sökandet efter sin far och sitt arv bestämmer hon sig för att resa till Samsö. Hon tar på sig en mans kläder och vapenrustning för att kunna värva vikingar till sin här. Förklädnaden fullkomnas genom att hon tar sig mansnamnet Hervard. Väl framme på Samsö, dit hon kommit för att uppsöka gravhögen där hennes far ligger begravnen blir hon varnad av de andra vikingarna samt en fåraherde på ön att det vilar trolltyg över platsen. Hervor visar inga tecken på rädsla eller kval, istället tågar hon på framåt och här får vi följa en episod i diktform där hon väcker sin döda far för att få svärdet i sin ägo. Till en början visar han sig ovillig att ge ifrån sig svärdet men ger sedan med sig efter munhugg med Hervor. Episoden visar många egenskaper Hervor besitter, egenskaper som framförallt speglar hennes djärvhet och mod:

608 *Hervararsagan*, i *Isländska mytsagor*, översätn. Lars Lönnroth (Stockholm 1995) s. 31-32. På isländska se Christopher Tolkien, *Saga Heiðreks Konungs ins Vitra. The Saga of King Heidrek the Wise* (London 1960) s. 10: "Hon feddisk upp með jarli ok var sterk sem karlar, ok þegar hon mátti sér nQkkut, tamðisk hon meir við skot ok skjQld ok sverð en við sauma eða borða. Hon gerði ok optar illt en gott, ok er henni var þat bannat, hljóp hon á skóga ok drap menn til fjár sér".

Då kvad Hervor: - ha det skall jag i min hand. Törs du ej ge mig trollvapnet? Flammor av eld jag föga fruktar. De lägger sig ned när jag ser på lågan. Då kvad Angatyr: - Dåraktig är du, dristiga dotter, stig ej i elden med öppna ögon. Hellre jag räcker dig svärdet ur högen. Flicka, jag ger mig, du får som du vill. Hervor kvad: - Vål du handlade vikingars herre, när du räckte mig svärdet ur högen. Hellre jag bär det vapnet, hövding, än råder över Norges rike.<sup>609</sup>

Dialogen som förs mellan Hervor och hennes döde far i detta stycke är betydelsefull. Detta då den illustrerar Hervors styrkor och hur hon värdesätter strid framför allt. Oavsett om det är i fysisk strid eller i munhugg. Hon bedyrar här sitt värde för att få svärdet tilldelat sig fastän hennes far till en början vägrar henne det: "[o]van jord finns ej den jungfru som vågar bära det vapnet i hand".<sup>610</sup> Han berättar även om svärdets förbannelse, hur det kommer att ödelägga hennes ätt. Dock är detta inget som Hervor lägger ner tankekraft på: "[f]öga rör mig, du furstars vän, vad mina söner skall slåss om sedan".<sup>611</sup> Efter att de tar farväl i mer vänskapliga ordalag än tidigare rör sig Hervor mot stranden. Där upptäcker hon att skeppen har seglat, vikingarna i hennes här, har till skillnad från henne gripits av skräck och flytt. Hervor stannar på Samsö, samlar en ny här krigare under sig, fortfarande i rollen som Hervard och kommer tillslut till kung Gudmund där hon blir väl mottagen. Vål där visas prov, inte bara på tidigare stridsvilja, utan även på den vishet Hervor besitter då hon får hjälpa kung Gudmund att överlista sin motståndare i ett parti schack: "Hervard reste sig då och gick fram till schackbrädet, och inte dröjde det nu länge förrän hans råd gav kungen överhanden".<sup>612</sup>

Hervor tar sig vidare ut på en vikingafärd efter ett abrupt slut hos kung Gudmund där hon mördar en man som dragit hennes svärd ur skidan. Sedan berättas att efter ett tag då Hervor varit ute och härjat, att detta har resulterat i att hon tröttnat på det livet. Hon beger sig då tillbaka till Bjarmar jarl där hon slår sig till ro med handarbete. Härefter blir hennes

609 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 39-41.

610 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 40.

611 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 41.

612 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 43.

skönhet vida berömd och hon går med på att gifta sig. Hervor blir således bortgift med Höfund, kung Gudmunds son och hon föder två söner, fagrare och starkare än andra män. Det som visar sig vara intressant i den del som följer är hur hennes söner utvecklar olika personlighetsdrag och vilken son Hervor föredrar av de båda: ”Angantyr liknade sin far till sinnelaget och ville alla människor väl; hans far älskade honom mycket, och han var omtyckt av allt folket. Men när han gjorde gott mot alla, gjorde Heidrek lika mycket ont. Och det var honom som Hervor älskade mest”.<sup>613</sup> Hervor uppskattar de drag som är lika hennes egna. Som sköldmö och stridslysten föredrar hon en son som även han trotsar och ställer till otyg. Det är också han som får arva svärdet Tyrfring av Hervor. Därefter nämns Hervor knappt mer och sagan fortsätter utan henne.

Efter att ha fått följa Heidrek i sagan får vi reda på att han gifter sig med dottern till kungen i Gårdaríke. Deras dotter får namnet Hervor och liksom farmodern växer hon upp till att bli en sköldmö. Hon blir emellertid inte särskilt synlig i sagan förrän det vankas krig mellan de fientliga hunnerna och goterna, vilka Hervor tillhör. När hunnerstyrkan samlades var de förstnämnda tvungna att rida genom Mörkveden som ligger mellan Hunnerlandet och Goterlandet. Väl ute ur skogen når de en slätt där det stod en borg. Här härskade Hervor som tillsammans med sin fosterfar fått i uppgift att försvara landet mot hunnernas här. Före och under striden beskrivs den stridrustade Hervor med hela sin här men då motståndarna hade en större armé blev manfallet på Hervors sida större och tillslut stupade även hon. Dödsbudet når hennes broder kung Angantyr och berättas av Ormar, hennes fosterfar:

Sett har jag Hervor, Heidreks dotter, syster din, till jorden  
segna. Hunnernas här blev hennes fall och slutet för många  
av hennes män. Kamp var henne lättare än älskogs lekar,  
krigardöd bättre än att stå brud.<sup>614</sup>

613 *Hervanarsagan*, Lönnroth (1995) s. 44.

614 *Hervanarsagan*, Lönnroth (1995) s. 79. På isländska se Tolkien (1960) s. 53-54: ”Mey veit ek HervQru Heidreks dóttur systur þína, svigna til jarðar; hafa Húnar hana fellda ok marga aðra yðra þegna. Léttari gerðisk hon at boð en við biðil ræða, eða í bekk at fara at brúðargangi”.

Ormar berättar här om Hervors styrka och fall. Den sista delen i citatet är i sammanhanget värd särskild uppmärksamhet då den beskriver Hervors karaktär – mer lycklig i krig, fri, utan att ha stått brud.

### **Sköldmör i Völsunga saga**

Första gången sköldmör omnämns i Völsunga saga är i episoden som beskriver hur kung Helge besegrar Hundung i slaget vid Frekasteinn och kung Hödbrodds fall: ”Då såg de en stor skara sköldmör så som omgivna av lågor; bland dem fanns kungadottern Sigrun”.<sup>615</sup> Efter denna episod dröjer det innan vi får stifta bekantskap med några sköldmör igen. De sköldmör som har störst betydelse för sagan, Brynhild och Gudrun, nämns först när vi får följa Sigurd, sagans huvudperson på hans bravader. Sigurd är son till kung Sigmund och hans hustru Hjördis. Då Sigmund dör får Sigurd växa upp hos kung Hjalprek där han också får sitt namn och han framställs här som den kraftfullaste, dugligaste, djärvaste och modigaste av alla män i norr. Hos kung Hjalprek får Sigurd en fosterbror vid namn Regin som bär på en familjehistoria fylld av mytiska inslag. Bland annat inkluderar den hans två bröder Fafner och Otr. Regin själv var den tredje i skaran och en duktig smed. Hans bror Otr var en bra fångstman och kunde ta sig an skepnaden av en utter och fånga fisk med munnen och Fafner var den störste och mest illasinnade av de tre och tyckte att allt tillhörde honom allena. Regin berättar om ett möte med Oden, Loke och Höner där Otr dödats av Loke. Loke får då i uppdrag att fylla utterskinnet med guld för att återbetala hans skuld till fadern. Det guld Loke finner för detta är en förbannad skatt som tidigare vaktats av en dvärg och när fadern har fått guldets tar Fafner hans liv och tar skatten från honom. Fafner blir sedan så ondskefull och tar formen av en orm, en drake, och beger sig ut till skogen med skatten i sin ägo. Denna historia är av vikt då den leder oss fram till Sigurd och hur han kommer att möta Brynhild, den mäktiga sköldmön som sagan berättar om. Regin berättar historien för Sigurd och de kommer överens om att Sigurd skall ha ihjäl Fafner. För detta skall Regin ge honom ett svärd gott nog. Han smider samman det delade svärdet Gram som tidigare ägts av kung Sigmund. Efter att svärdet blivit ett igen beger sig Sigurd av för att hämnas sin faders död och för att döda Fafner. Det är efter Sigurd dödat Fafner han erhåller

615 Inge Knutsson, *Völsungasagan* (Lund 1991) s. 55.

namnet Sigurd Fafnersbane och får höra talas om Brynhild.<sup>616</sup>

Sigurd finner Brynhild då han antrar en sköldborg i vilken han ser en man ligga i djup sömn, fullt beväpnad med hjälm och brynja. Då Sigurd tar av mannen hjälmen ser han att det är en kvinna som ligger på bädden. Brynjan hon har på sig sitter så tätt på hennes kropp att den beskrivs nästintill fastvuxen. Sigurd tar sitt svärd och skär den itu och säger att hon sovit för länge. När väl brynjan lättat vaknar Brynhild till liv. Hon är dotter till en mäktig kung och har blivit stucken av sömntörne av Oden då hon mördat en kung han lovat seger i krig. Den konversation som inleds mellan Sigurd och Brynhild börjar med att hon frågar vilket svärd och vilken arm som varit stark nog att skära upp brynjan varav Sigurd svarar: "Den är av Völsungarnas släkt som har utfört detta, och jag har fått veta att du är en mäktig konungs dotter, och mycket har berättats mig om din skönhet och klokhet, och det skall jag undersöka".<sup>617</sup> Därefter följer historien om hur hon hamnat där i mötet med Oden: "Jag fällde Hjalmgunnar i striden men Oden stack mig med sömntörne för att hämnas det och sade att jag skulle gifta mig. Jag angav däremot det löftet att inte gifta mig med någon som kunde bli rädd".<sup>618</sup> Sigurd ber sedan Brynhild om råd så att han kan utföra stordåd och därefter följer i prosaform vad hon kan erbjuda honom för kunskaper och visdom som skall leda till framgång i strid och i livet. Efter vidare dialog och genom att Brynhild ger Sigurd fler råd svär de varandra trohet: "Sigurd sade: 'Ingen människa är klokare än du och jag svär att jag skall gifta mig med dig, och du tilltalar mig'. Hon svarade: 'Dig vill jag helst ha, även om jag hade tillfälle att välja bland alla män i världen'. Detta bekräftade de med ed".<sup>619</sup> I efterföljande scener får vi fortsatt följa Sigurd på hans resa. Bland annat kommer han till en gård där en stor hövding vid namn Heimer härskade. Han var gift med Brynhilds syster Bekkhild och här följer en jämförelse mellan de två systrarna: "han var gift med Brynhilds syster som hette Bekkhild, eftersom hon hade varit hemma och lärt sig handarbete medan Brynhild drog omkring i hjälm och brynja och deltog i strider; det var därför hon kallades Brynhild".<sup>620</sup> Att hon är en sköldmö visas här,

616 För vidare läsning se Knutsson (1991) kap. 20-14.

617 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 87-88.

618 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 88.

619 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 94.

620 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 97.

utöver hennes egenskaper också av hennes namn – vilket är sammanfattat av "bryn" vilket betyder brynja och "hild" som utgör beteckningen för strid.<sup>621</sup> Det framhäver skillnaden mellan de två, hur Brynhild väljer striden framför synålen och därmed träder in i krigarrollen istället för den kvinnoroll hennes syster tillhör. Det är först efter hon är trolovad med Sigurd som hennes kvinnliga sida träder i kraft vilket vi kan se när hon i efterkommande episod uppehåller sig i en jungfrubur med sina mör hemma hos fosterfadern Heimer. Där ser vi henne sitta och sy en bonad med guldtråd som avbildar de stordåd som Sigurd utfört. De två svär så småningom åter sin trohetsed mot varandra, den här gången även symboliskt genom att Brynhild får en ring av Sigurd. Men därefter börjar handlingen motarbeta alliansen mellan Brynhild och Sigurd. Sigurd reser iväg till kung Gjuke och möter hans söner och hans dotter Gudrun, en berömd mö. Gjuke var gift med den trollkunniga Grimhild som med förgiftat mjöd får Sigurd att glömma Brynhild och istället gifta sig med Gudrun. Gunnar, Gudruns bror, får som förslag att han skall äkta Brynhild. Gunnar och Sigurd beger sig mot den plats där Brynhild befinner sig men stoppas av en eld som barrikerar vägen mellan dem. Gunnar klarar inte att ta sig igenom elden varav Sigurd, i skepnad av Gunnar, rider genom elden och ber om hennes hand för Gunnars räkning. Därefter blir Brynhild och Gunnar trolovade. Först efter att Brynhild och Gunnar ingått äktenskap minns Sigurd eden han svurit till Brynhild. Sagan får ytterligare en vändning och slutar i död för dem båda. För Sigurds del då bröderna hämnas för att han stulit Brynhilds mödom varefter hon fött en dotter. Efter Sigurds död beslutar Brynhild att ta sitt eget liv och brännas tillsammans med sin första och största kärlek. Således förenas de symboliskt i elden.

Efter Sigurds död blir Gudrun bortgift med kung Atle. Denne smider planer att döda hennes bröder för att kunna tillgodogöra sig deras guld. Då bröderna kommer uppstår en strid och de faller trots att Gudrun försökt varna dem via bud. Det är i denna strid, då hennes bröder lider nederlag, som vi får se Gudrun träda in i rollen som krigare:

---

621 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 17.

Nu såg hon att man gick illa åt hennes bröder. Hon beslöt att sätta hårt mot hårt, tog på sig en brynja och grep ett svärd och kämpade tillsammans med sina bröder och gick fram som den starkaste man, och alla var ense om att man knapast hade sett tapprare motstånd än där hon befann sig.<sup>622</sup>

Dock lider de nederlag och hennes bröder Högne och Gunnar tillfångatas. Högne blir mördad och Gunnar dör senare i en ormgrop. För att hämnas sina bröder tar Gudrun kontakt med Högnes son som även han ville hämnas sin far. Därefter följer en scen där de efter gravölen dödar kung Atle: "Gudrun tog ett svärd och genomborrade kung Atles bröst med det. Både hon och Högnes son deltog i detta".<sup>623</sup> Efter hans död sätter hon eld på borgen och efter ett misslyckat självmordsförsök hamnar hon hos kung Jonakr som hon gifte sig med. Här kom hennes och Sigurds dotter Svanhild att växa upp tillsammans med Gudruns och Jonakurs tre barn. Härfter lämnar också Gudrun berättelsen.

### **Sköldmön och äktenskapet**

Länge har uppfattningen om den fria fornnordiska kvinnan präglats många framställningar inom forskningen och populärkulturen. Synen på den fornnordiska kvinnan med högre status, större handlingsmöjligheter och en friare rörlighet i samhället levde kvar längre i Skandinavien än på andra håll. Även om man idag på många håll övergivit denna föreställning finns bilden av den fria fornnordiska kvinnan trots allt kvar. Framförallt just genom sköldmömotiv i fornaldarsagorna.<sup>624</sup> Men i och med att de inte skildras i annan sagalitteratur, som samtidssagorna eller i de isländska kunga- och släktsagornas skildring av förkristen tid så har man inom forskningen inte haft tilltro till att det starka sköldmömotivets möjligtvis kan relatera till att sköldmön varit en faktisk kvinna med historisk förankring. Hon har istället ofta förpassats till en mytisk kvinnoskildring. Den starka kvinnan existerar emellertid i övrigt sagamaterial men har då antagit en annan form. I kunga- och släktsagornas skildring av förkristen tid existerar t.ex. kvinnor som inte underordnar sig utan uppvisar full

622 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 149.

623 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 157.

624 Sawyer (1992) s. 64.



kontroll över sina liv, de som dominerar männen i sin omgivning, tar initiativ till skilsmässor, hetsar till hämnd och arrangerar sina egna förlovingar och giftermål. I samtidssagornas skildringar av 1100-1200-talen lyser sådana kvinnor dock nästintill helt med sin frånvaro. Istället möter vi en kvinna som är passiv, foglig och underordnad sin make och sina manliga släktingar.<sup>625</sup>

I Hervarar och Völsunga saga skildras sköldmörna som starka, modiga, djärva och visa. Gemensamt för dem är också att de alla är kungadöttrar och härstammar från starka krigare. Detta ser vi både hos de båda Hervor i Hervarar saga och hos Brynhild och Gudrun i Völsunga saga. Det är kvinnorna som värderar svärdet framför synålen och som rör sig utanför hemmets fyra väggar, som tillsammans med männen begår stordåd och som agerar istället för att sitta passiva och vara underordnade en man. Det vill säga fram till äktenskapet, likt Jenny Jochens uttrycker det: "[a]s might be expected, however, the martial activities of shield-maidens lasted only until marriage".<sup>626</sup> Därmed kan äktenskapet ses som en brygga mellan den fria sköldmön till den mer samtida underordnade kvinnan som vi möter i övrig litteratur som mer realistiskt speglar det medeltida samhället, och där kvinnan uttrycks som tämligen passiv. Dock är inte detta absolut. Medan vissa sköldmör helt slutar existera i sagans handling efter giftermålet likt sköldmön och kungadottern Sigrun i Völsunga saga som slår sig till ro efter giftermålet med kung Helge, så får till exempel Brynhild fortsätta att spela en stor roll även efter det att hon ingått äktenskap med Gunnar. Det intressanta här är hur hon framställs efter det att hon ingått i sitt önskade äktenskap och förlorat sin älskade Sigurd. Innan var hon likt övriga sköldmör en stark, självständig och vis kvinna medan hon efter giftermålet framställs som missunnsam och avundsjuk samtidigt som hon förtärs av sin sorg över att ha förlorat sin stora kärlek. Bland annat syns detta i ett samtal hon har med Gudrun:

Gudrun svarade: 'Det är ännu för tidigt att lovorda mig, och det är inget annat än en spådom. Vad får dig att angripa mig? Jag har inte orsakat din sorg'. Brynhild sade: 'Du skall

---

625 Sawyer (1992) s. 65.

626 Jochens (1996) s. 96.

få lida för att du är gift med Sigurd och jag unnar dig inte  
att få njuta av honom eller den stora skatten'.<sup>627</sup>

Äktenskapet som symbol är intressant att studera i fornaldarsagorna, inte bara då det kan ses som bryggan mellan den fria och starka sköldmön och den mer passiva kvinnan vi möter i senare medeltida litteratur utan också för hur äktenskapet skildras som något oönskat. Sköldmömotivet uttrycker här möjligheterna en kvinna hade att uppnå, en stark ställning innan hon blev en mans egendom. I fallet Brynhild får hon som straff av Oden att tvingas gifta sig för att hon dödat den man han lovat segern: "[...] Oden stack mig med ett sömntörne för att hämnas det och sade att jag aldrig mer skulle vinna en seger, och sade att jag skulle gifta mig. Jag avgav däremot det löftet att inte gifta mig med någon som kunde bli rädd".<sup>628</sup> Detta symboliserar slutet på henne som krigare och inleder hennes framtid som styrd av en man. Något hon tidigare inte intresserat sig för.

I *Hervarar saga* möter vi en annan övergång. Där innebär äktenskapet inte ett straff, men som något som får äga rum först efter att Hervor tröttnat på krigarlivet: "Hvor begav sig åter på vikingafärd och var ute och härjade, men när hon tröttnat på det livet for hon till Bjarmar jarl och slog sig till ro med handarbete. Och nu blev hennes skönhet vida berömd".<sup>629</sup> Därefter följer att Hervor, efter att inte ha nekat till frieriet från Höfund, blir bortgift med densamma. Efter det är hon inte av lika stor betydelse för handlingen i *Hervarar saga*. Istället får vi följa hennes son Heidrek. Hervor, sköldmön som varit ute på vikingafärder, återhämtat svärdet från sin faders grav, den stora krigaren blir nu förpassad till att vara maka och moder och hennes bedrifter är inte längre av vikt. Intressant i ovanstående citat är att hennes skönhet uppmärksammas först efter det att hon lämnat livet som krigare bakom sig. Först när hon ägnar sig åt syarbete, som en kvinna sig bör, betraktas hon som en kvinna: "[o]ch nu blev hennes skönhet vida berömd".<sup>630</sup>

En som helt och hållet valt bort äktenskapet är dock Heidreks dotter Hervor, sköldmön vi möter i kriget mellan Goterna och Hunnerna. Här

627 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 115.

628 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 88.

629 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 44.

630 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 44.

finns ett annat vidare perspektiv på äktenskapet i förhållandet till sköldmörna: ”- Sett har jag Hervor, Heidreks dotter, syster din, till jorden segna. Hunnernas här blev hennes fall och slutet för många av hennes män. Kamp var henne lättare än älskogs lekar, krigardöd bättre än att stå brud”.<sup>631</sup> Vad vi ser är att äktenskapet som institution och som könsformerande, inte var att ta lätt på. För sköldmön symboliserade det slutet för den krigiska tillvaron och ingången i det höviskt kvinnliga ideal som speglar sagans omkringliggande samtid.

Äktenskapet var under medeltiden att betrakta som en politisk resurs, en del av ett politiskt handlande och en metod för att bilda nätverk och stärka sin ställning. Det var ett spel där ens barn var de brickor på spelbrädet man hade att nyttja och ett sätt att förstärka kontakterna mellan två släkter, alternativt skapa nya.<sup>632</sup> Äktenskapet planlades ofta över huvudet på dem som skulle ingå däri, släktintressena stod över den egna lyckan. För kyrkan var äktenskapet i stället i första hand en överenskommelse mellan parterna som skulle ingå i det och en viktig faktor för att göra det giltigt låg i att det fanns ett fritt samtycke från båda parter.<sup>633</sup> Här förelåg en direkt motsättning till den politiska angelägenhet äktenskapet länge varit föremål för i ett tidigare skede. Kyrkans betonande av frivilligheten och att samtycket mellan parterna blev så pass viktigt, till och med nödvändigt, måste ha uppfattats som ett hot mot en existerande samhällsordning. Speciellt kravet på att kvinnans val skulle respekteras likaväl som mannens kunde ses som extra hotande.<sup>634</sup> Och kanske är det detta som har kommit till uttryck i sagans värld genom att sköldmön har möjligheten att göra valet när, och ofta med vem hon skall ingå äktenskap. Detta fenomen skiljer sig dock åt i texterna som här undersökts. I alla fall får vi veta att hon trots allt har en förmyndare, en man i sitt liv och som Hervor i *Hervarar saga* låter sköta äktenskapsförbindelsen med hennes blivande man. I *Brynhilds fall* ter sig annorlunda. Här sätts Sigurd på ständiga prov, han måste förtjäna hennes kärlek och godkännande. Han måste bevisa sin storhet för att hon skall ämna äkta honom, även om det inte är så sagan utspelar sig rent handlingsmässigt senare. Hon

631 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 79.

632 Auður Magnúsdóttir, *Frillor och fruor. Politik och samlevnad på Island 1120-1400* (Göteborg 2001) s. 161.

633 Magnúsdóttir (2001) s. 162.

634 Sawyer (1992) s. 46.

blir också tvingad in i äktenskapet, av Oden, men sätter sina egna villkor genom att neka att gifta sig med en man som är rädd. Men det som kanske är det viktigaste här är ändå valet som presenteras dem. De kan välja att fortsätta vara krigare eller ingå i äktenskap. De kan välja att låta en man sköta alliansbildningen åt dem eller ställa egna krav. Därmed kan sköldmötivet återspegla vikten av det kristna äktenskapets villkor på samtycke mellan parterna, ett uttryck för frivilligheten som skall krävas för dess giltighet. Kanske speglar sköldmän i själva verket kvinnans position i förändring, kontrasten mellan den mer fria fornnordiska kvinnan och den senmedeltida, mer fogliga kvinnan.

Under senmedeltiden blev det monogama förhållandet ett allt vanligare norm. Det kristna äktenskapet var det rådande och jungfrudomen kom att bli en allt starkare symbol. Äktenskapet utformades som ett personligt kontrakt mellan man och kvinna även då det fortfarande fyllde en ekonomisk och politisk funktion. Detta samtidigt som den oerfarna och oskuldsfulla kvinnan blev ett allt större ideal.<sup>635</sup> Som tidigare nämnts har sköldmötivet ofta betraktas just i perspektivet av jungfruligheten. Likt Sawyer påpekar är sköldmän just en mö, därmed hämtar hon kraft från kyskheden. Hennes kamp symboliserar striden för jungfrudomen. Liknande slutsatser drar Henric Bagerius utifrån sina resonemang om mökungarna, som han menar är en senmedeltida utveckling av sköldmän. Bagerius framhäver jungfrudomens makt, att det är den som utmanar den, i hans ordalag, medeltida patriarkala ordningen: "Det är jungfrudomen som gör det möjligt för henne att bli bortgift, men det är också den som gör det möjligt för henne att vägra giftas bort".<sup>636</sup> Han framlägger vidare att det är jungfrudomen som är den källa till makt som mökungarna har och även den hos sköldmöra, eller "jungfrukrigarna" som han även omnämner dem som.<sup>637</sup> Här går det dock enligt min mening att utläsa ett annat motiv då varken Sawyers eller Bagerius slutsats finner stöd i Völsunga eller Hervarar saga. Texterna visar inte att det är kyskheten sköldmöra hämtar sin krigslust från, istället verkar de inte vara särskilt kyska i allmänhet. Vid första mötet mellan Sigurd och Brynhild framgår att de delar säng och deras dotter blir ett bevis på deras

635 Bagerius (2009) s. 16.

636 Bagerius (2009) s. 127.

637 Bagerius (2009) s. 128.

umgänge. Detta presenteras inte som syndigt eller med bieffekter trots att de inte ingått äktenskap med varandra. Istället nämns det nästan inte alls, det är först när Brynhild bestämmer sig för att dö på likbålet tillsammans med Sigurd som vi får höra var dottern skall fostras i framtiden. Därmed verkar inte kyskheten vara källan för sköldmörnas kraft och motivet till deras egenskaper och vilja. Istället verkar *oberoendet* vara den största drivkraften likt det beskrivs när Hervor dör: "Kamp var henne lättare än älskogs lekar, krigardöd bättre än att stå brud".<sup>638</sup>

Det forntida samhället, som det skildras i fornaldarsagorna kan ses som en oundviklig blandning av flera samhällen och stadier. Blandningen av hednisk, övergångs- och kristen karaktär som presenteras i sagamaterialet innefattar flera lager traditioner såväl som 1200- och 1300-talsföreställningar om det förflutna.<sup>639</sup> Det är långt ifrån klarlagt i vilken utsträckning litteraturen avspeglar rådande attityder och förhållanden och i hur stor grad den har för avsikt att förändra och påverka dem, vilket skapar frågor då vi möter sagans motiv och skildringar. Kan bilden som ges av kvinnan som foglig och maktlös i t.ex. samtidssagorna avspegla ett önsketänkande om hur verkligheten borde se ut istället för att skildra en verklighet? Och kan i så fall sköldmön ge en mer nyanserad bild av en gränsöverskridande kvinna, verksam även i männens forum? Eller utnyttjas fornaldarsagornas avlägsna värld för att låta sköldmön illustrera en brygga, ett motiv som skall visa att den största bedriften tillslut ändå är att ingå äktenskap och ta del av hemmets lugn. Att det först är efter äktenskapet sköldmön blir den höviska, ärbara kvinnan värdig en stark man. Troligtvis speglar motivet den senare, det återspeglar ideologin att just för att sköldmön är av hög börd är hon värdig en stark och dygdig man, en like. Partnernas styrka kan ge sitt uttryck i symboliken kring "lika barn leka bäst", vilket var ett medeltida aristokratiskt ideal. Först när krigaren visat sig värdig kan allians ingås, först när kvinnan inträder det kvinnliga rummet kan hon få sin make.

### Den dialogiska sagan

Senmedeltidens läsare och åhörare kunde tillgodogöra sig ett spektrum av sagor. Från tidigt 1300-tal uppskattade islänningar allt från mer rea-

<sup>638</sup> *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 79.

<sup>639</sup> Sawyer (1992) s. 68.

listiska vardagsskildringar till mer fantasifulla och fantastiska äventyrsberättelser. Sagorna fick stor spridning men hade gemensamt att de hade sin grundförutsättning i den isländska aristokratins tycke och smak och fornaldarsagorna hade som syfte att skapa ett gemensamt förflutet för en nordisk aristokrati.<sup>640</sup> I källorna som undersökts här yttrar sig detta i karaktärerna de skildrar. Sagorna skildrar kungar och drottningar. Likaså är sköldmörna kungadöttrar till dess att de gifter sig och träder in i rollen som drottningar. Aldrig skildras en sköldmö av lägre börd, åtminstone inte i Völsunga eller Hervarar saga. Likt Tulinius betonar formades sagamaterialet av ett samhälle i förändring samtidigt som de hjälpte till att forma och förändra det. Sagalitteraturen ger oss således information om vad som sysselsatte dessa människors tankar och värden. Ett dialogiskt perspektiv möjliggör att kunna avläsa normer i ett historiskt samhälle, men också att lokalisera motstånd mot ett existerande normsystem. Därmed är det intressant att se vad sköldmön kunde spegla för samtida ideal.

Som tidigare nämnts presenteras en annan kvinnobild i den övriga sagalitteraturen. I samtidssagorna skildras den fogliga, passiva kvinnan och i kunga- och släktsagorna den mer aktiva husmodern. Sawyer presenterar en teori kring behovet att skildra kvinnan som mer passiv i förhållande till den starka kvinnan som förekommer utanför samtidssagorna. Genom att utesluta eller tona ned starka och självständiga kvinnor i egen tid kunde författarna skapa ett intryck av att dessa kvinnor tillhörde en passerad, hednisk tid och genom att trycka på de katastrofala följderna av deras handlande kunde de således också demonstrera hur oönskad och farlig kvinnlig inblandning i mäns affärer kunde vara.<sup>641</sup> Så vilket behov uttrycker då skildringen av sköldmörna som så starka och oberoende i fornaldarsagorna?

Gemensamt för de sköldmör vi läst om ovan är att de innehar egenskaper som styrka, mod, djärvhet och visdom. Dygder och egenskaper som annars är förbehållna män. Äktenskapet utgör bryggan mellan den krigande kvinnan och den mer fogliga kvinnan som anspelar på en mer gängse uppfattning om hur en kvinna bör vara och handla i förhållande till sina manliga motsvarigheter. Det markerar också slutet för kvinnan som krigare och innehavare av de manliga dygdena. Äktenskapet symboliserar

---

640 Bagerius (2009) s. 75-76.

641 Sawyer (1992) s. 66-67.

kvinnans väg tillbaka till synålen, bort från det fria valet och oberoendet. Det symboliserar slutet men också början på något nytt och ärbart vilket i sig uttrycker ett äktenskapsideal. Således kan det utläsas att alliansen mellan man och kvinna aktades högt och att valet av man respektive kvinna var av stor vikt. Något vi också kunnat utläsa av det kristna äktenskapet och vikten av att skapa starka allianser på Island under medeltiden.

I läsningen av sagorna framgår krigaren som central, oavsett kön, med gemensamma dygder och egenskaper. Bland annat är det manliga en gemensam faktor. I första scenen vi får möta Brynhild får vi ta del av hennes "manliga" utseende: "Sigurd gick in i sköldborgen och såg att en man låg och sov där fullt beväpnad; han tog först hjälmen av honom och upptäckte att det var en kvinna".<sup>642</sup> Istället för det fysiska utseendet är det rustningen som utgör Brynhilds manlighet. Först efter att hjälmen är av uppenbaras en kvinna. Manligheten uppenbaras också på andra sätt. Exempelvis i *Hervarar saga* där vi först möter Hervor: "Hon växte upp hos jarlen och var stark som karlar. Så snart hon kunde ta sig något före på egen hand övade hon med båge, sköld och svärd hellre än med sömnad eller broderi".<sup>643</sup> Här visas hennes styrka och att hon var övad i stridskonst. Både Hervor och Brynhild framställs som visa och kloka och likt männen beskrivs de som hjältar. Hervor är också den som återhämtar det mäktiga svärdet Tyrfing från sin far Angantyr, vilket hon senare ger i arv till sin son Heidrek. Svärdet i sig verkar vara en indikator på styrkan ägaren besitter. Det är genom svärdet styrkan demonstreras, oberoende om det är en man eller en kvinna som håller det i sin hand. Vidare finns personlighetsdrag som tyder på liknande tendenser mellan mannen och sköldmön, likt vi ser om vi jämför Hervor och Heidrek, de båda är okontrollerbara och fyllda med stridslust "Oftare gjorde hon ont än gott, och när man försökte hejda henne rymde hon till skogs och slog ihjäl folk för att röva deras ägodelar".<sup>644</sup> Heidrek, Hervors son visar också prov på detta: "Angantyr liknade sin far till sinnelaget och ville alla människor väl; hans far älskade honom mycket, och han var omtyckt av allt folket. Men när han gjorde gott åt alla, gjorde Heidrek lika mycket

642 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 87.

643 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 31.

644 *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 31-32.

ont. Och det var honom som Hervor älskade mest”.<sup>645</sup> I och med att den ”onda” som här beskrivs är en egenskap, inte specifik för kvinnan är det svårt att tilldela det en betydelse som innefattar att krigaridealet inte var anpassningsbart för kvinnan, snarare tyder det på att det inte har med könet att göra utan krigarens lynne.

Inom tidigare forskning har man lyft fram just denna gränsöverskridande kvinna som verkar i mellanrummet mellan manligt och kvinnligt. Framförallt betonas vikten av att hon ikläder sig i rollen som man, ofta i symbolik med klädedräkten. Och visst visar många exempel på en sådan kvinna även i de källor som här undersökts men det texterna visar tyder också på en annan bild. Det är inte bara är rollen som man hon ikläder sig utan också rollen som krigare. Det är i krigarrollen sköldmö kan vistas med andra män och stå sida vid sida med dem i striden om ära och berömmelse. Som vanlig kvinna är hon någons hustru, dotter eller syster och därmed underordnad en man. I egenskap av sköldmö har hon en krigarhär under sig. I texten förefaller inte det vara uppseendeväckande att hon är en kvinna i en annars mansdominerad värld. Vi ser bland annat exempel på detta då Hervor, under namnet Hervard har dödat en man som blottat hennes svärd Tyrfing. Efter mordet eggar kungens män varandra att hämnas:

Kungens män eggade varann att löpa efter honom för att hämnas kamraten. Kungen tog då till orda och bad dem att ta det lugnt: - Det är mindre hämnd än ni tror i att dräpa den här mannen, ty jag vill mena han är kvinna; ändå tror jag det blir dyrköpt för var och en av er att dräpa henne, när hon har ett sådant vapen.<sup>646</sup>

Att döda en kvinna var inte ärbart men i hennes händer symboliseras svärdets makt och hennes styrka och alla hämndförsök innebär risker för stora förluster. Svärdet är symbolen för krigaren och i det här fallet är det Hervor som har det mäktigaste svärdet i sin hand. Utöver det här exemplet finns inga anspelningar att det skulle vara mindre ärofyllt att döda en sköldmö än en man. Istället ställs hon ofta i god dager som

<sup>645</sup> *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 44.

<sup>646</sup> *Hervararsagan*, Lönnroth (1995) s. 43.



t.ex. i fallet där Gudrun ikläder sig brynja, hjälm och svärd för att strida sida vid sida med sina bröder: ”Hon beslöt att sätta hårt mot hårt, tog på sig en brynja och grep ett svärd och kämpade tillsammans med sina bröder och gick fram som den starkaste man, och alla var ense om att man knappast hade sett tapprare motstånd än där hon befann sig”.<sup>647</sup> Därmed går det att dra slutsatsen att krigarrollen skapade den sfär där krigaridealet stod över manliga och kvinnliga könsroller i den grad som i övrig litteratur ofta betonar.

### Sammanfattande diskussion

Likt det framgått tidigare skrevs fornaldarsagorna med syftet att skapa ett gemensamt förflutet för en nordisk aristokrati. De skildrar en förkristen tid med mer självständiga kvinnor men de speglar också ett samhälle i förändring. I den litteratur vars händelser utspelar sig närmare nedteckningstiden skildras kvinnan som foglig, passiv och underordnad mannen och en framställning av en kvinna med sköldmöns dygder skulle inte anses realistisk. Sköldmötivet väcker många frågor, men huruvida hon har funnits eller inte är inte den primära. Det intressanta är istället vad hon kom att spegla för mentaliteter, dygder och ideal i ett medeltida isländskt samhälle. Sagalitteraturen ger oss ledtrådar kring vad som sysselsatte människornas tankar och vad vi kan se var sköldmön en del av dem. Om hon förekom som ett rent mytiskt inslag i sagorna för att krydda en heroisk och fantastisk saga eller om hon faktiskt kom att spegla en historisk karaktär är svårt att med säkerhet säga. I annan samtida nedskriven sagalitteratur finns sköldmön som framgått inte representerad men dock ges en bild av en inte helt underordnad kvinna i kunga- och släktsagorna. Därmed är sköldmön och det ideal hon återspeglar måhända inte så långt från sanningen som vissa forskare har velat antyda, kanske speglar hon en kvinna och ett ideal tillhörande ett friare förkristet samhälle.

Sköldmöerna tillskrivs inga egenskaper en man inte kan besitta. Hon är istället en av flera krigare som berättelserna kretsar kring. Först i rollen som trolovad, eller då hon väljer att avsäga sig krigarrollen skildras sköldmön i enlighet med den fogliga kvinnan som förekommer i senare isländsk och europeisk medeltida litteratur. Det är då hon lägger svärdet på hyllan och återupptar synålen. Männen, de blivande makarna, sätts

647 *Völsungasagan*, Knutsson (1991) s. 149.

emellertid ofta på prov, de måste visa sig värdiga. Det kan tolkas som att sköldmön illustrerar kvinnans rätt att själv välja sin man. Detta kan ses skildra utvecklingen av det monogama, kristna äktenskapet som norm på Island. Här skildras valmöjligheten och samtycket vilket kan spegla människornas tankar kring hur det skulle bli, kring hur man ville att det skulle vara. Genom att parterna sätts på prov, att det är två ”likvärdiga” parter som ingår partnerskap kan detta ses i ljuset av de viktiga alliansbildningarna som förekom på Island. Därmed kan de även ses uttrycka en betoning av idealen rörande aristokratisk förädling.

Sköldmörna framställs i texterna som fria och obundna. De finner kraft i att inte tillhöra någon annan d.v.s. vara underordnad någon man. Ett lockande motiv kan tänkas för en hövisk kvinna på Island där valet av gemål annars beslutades över huvudet på henne. Kanske var det också ett lockande motiv för männen, en kvinna så mäktig, en mö värd att kämpa för, en blivande drottning. Motivet kan vidare ses som ett sätt att legitimera kungamakten. Det var endast de starkaste och de bästa kämparna som blev de starkaste ledarna. Dock skiljer sig denna tolkning från den Bagerius framhåller i sin undersökning om mökungarna i de senmedeltida riddarsagorna. Han menar att den av sköldmörna visade oviljan att inträda äktenskap och underordna sig mannen är det som lockar fram stridslustan hos riddaren ”och ger honom chansen att för henne och andra bevisa sin mandom”.<sup>648</sup> Visserligen går det, i fornaldarsagorna att skönja det ärbara det medförde för en stark man att äkta en värdig kvinna, men i Völsunga och Hervarar saga är det inte den kvinnliga underkastelsen och ofrivilligheten inför äktenskapet i sig som framställs som det primära. Istället framträder bilden av det mer likvärdiga partnerskapets betydelse och det monogama äktenskapets inträdande vilket framgått ovan.

Gemensamt för sköldmörna i Hervarar och Völsunga saga är dock, trots den fria kvinnoskildringen, idealet om äktenskapet och alliansbildningen. De gifter sig alla med en man eller dör i strid och kanske kan detta ses som ett pedagogiskt motiv för att hylla det monogama äktenskapet liksom makten och de stora skatterna som tillkommer efter att partnerskapet ingåtts. Sköldmön kan sägas spegla idealet om den fria kvinnan, den unga kvinnan som efter noggranna val och ett ärofyllt liv tillslut underordnar sig mannen och träder in i ett förbund av sin tid.

---

648 Bagerius (2009) s. 127.

## Forskarteamet består av följande författare

**Agnes S. Arnórsdóttir** (f. 1961) är lektor, dr. phil. vid Institut for kultur og samfund, historisk afdeling, Aarhus Universitet. Hon har skrivit avhandlingen "Property and Virginity. The Christianization of Marriage in Medieval Iceland 1200-1600" (2010), samt publicerat böcker om kvinno- och könshistoria. Hennes nuvarande forskningsprojekt handlar om medeltidens minnes-, testamente- och donationskultur under 1400- och 1500-talet och reformationens betydelse för periodens föreställningar om moderskap och arvsrätt.

**Auður Magnúsdóttir** (f. 1959) är lektor, fil. dr. vid Institutionen för Historiska studier, Göteborgs universitet. Hon har skrivit avhandlingen "Frillor och fruar: Politik och samlevnad på Island 1120-1400" (2001). Hennes huvudsakliga forskningsintressen kretsar kring ekonomiska, sociala och politiska aspekter på genusrelationer i det medeltida Norden.

**Bjørn Bandlien** (f. 1972) är försteamanuensis i historia vid Høgskolan i Buskerud och Vestfold. Hans forskningsintressen kretsar kring fiendebilder, marginalisering och kulturmöten under högmedeltid. Bandlien har bl.a. publicerat avhandlingen "Man or Monster? Negotiations of masculinity in Old Norse Society" (2005), samt "Strategies of passion: Love and marriage in medieval Norway and Iceland" (2005).

**Lars Bisgaard** (f. 1958) är lektor, ph.d. vid Institut for Historie, Syddansk Universitet. Han har skrivit avhandlingen "De glemte altre. Gildernes religiøse rolle i dansk senmiddelalder" (2001) samt artiklar och böcker om adel, digerdöden, reformationen och religiös praktik. Hans nuvarande forskningsprojekt handlar om, dels unionskungen Christian II. (1513-1523), dels om förhållandet mellan memoria och släkt 1400-1600.

**Ulla Hastrup** (f. 1933) har varit lektor i konsthistoria vid Konservatorsskolan i Köpenhamn samt redaktör för "Danmarks Kirker" vid Nationalmuseet i Köpenhamn. Parallellt har hon verkat som extern lektor vid Kunsthistorisk Institut. Hastrup står som huvudredaktör och författare för "Danske Kalkmalerier", ett sexbandsverk om medeltiden (1985-92). Ett nytt verk "1100-tallets danske fresker" är under publicering. Hennes forskningsområden är kalkmålningar, skandinavisk medeltida konst, konstnärsverkstäder, ikonografi och restaureringshistoria.

**Lars Hermanson** (f. 1967) är professor vid Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet. Han har tidigare varit verksam som forskare och docent vid Uppsala universitet. Hans forskning kretsar kring interaktionen mellan sociala, politiska och andliga relationer i det nordeuropeiska samhället ca 900-1200. Hermanson har bl.a. publicerat avhandlingen "Släkt, vänner och makt. En studie av elitens politiska kultur i 1100-talets Danmark" (2000) samt boken "Bärande band. Vänskap, kärlek och brödraskap i det medeltida Nordeuropa, ca 1000-1200" (2009).

**John Lind** (f. 1945) är dr. phil. historiker, slavist och, fenno-ugrist. Han har varit verksam vid ett flertal vetenskapliga institutioner i Danmark, Ryssland och Finland och är numera anknuten till Center for Middeldalderstudier, Syddansk Universitet. Hans forskningspublikationer är bl.a. "Venska" og Vinska. Finsk: fra almuesprog til statsbærende kultursprog" (1989), avhandlingen "Nöteborgsfreden och Finlands medeltida östgräns 2-3" (1991). Sedan 1997 har Lind utkommit med ett flertal publikationer om korståg i Baltikum, samt skrifter som behandlar det ömsesidiga politiskt-kulturella utbytet mellan Skandinavien, Rus' och Bysans ca 700-1200.

**Henriette Mikkelsen Hoel** (f. 1984) är stipendiat i historia vid Institutt for arkeologi, historie, kultur-og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen. Hennes forskningsområde kretsar kring drottningrollen, kulturöverföringar, litteratur, ritualer och hovkultur i en nordeuropeisk kontext, ca 1100-1400.

**Sigrid Schottenius Cullhed** (f. 1981) är fil. dr. och forskare i litteraturvetenskap vid Uppsala universitet. Hon har tidigare skrivit om för- och tidigmodern kvinnolitteraturhistoria och publicerade boken "Proba the Prophet" år 2015. I sin nuvarande forskning ägnar hon sig huvudsakligen åt senantik latinsk poesi och dess moderna reception.

**Jessica Sundström** (f. 1988) är fil. mag. vid Göteborgs universitet i pedagogik och lärare i historia och svenska. Hennes forskningsområde kretsar kring sköldmön, krigarideal, fornaldarsagorna, äktenskapets roll samt mentaliteter och aristokratiska ideal i en nordisk medeltida kontext.

**Johan Zaini Bengtsson** (f. 1985) är fil. mag. vid Göteborgs universitet i pedagogik och lärare i historia och religionsvetenskap. Hans forskningsområde kretsar barn, könskonstruktioner, sexualitet, normer och rättsuppfattningar i det nordiska högmedeltida samhället.

## Medeltidens genus

Kvinnors och mäns roller inom kultur, rätt och samhälle  
Norden och Europa ca 300–1500

Vanliga uppfattningar i diskussioner om kvinnornas roll under medeltiden är att de utgjorde ”brickor i männens politiska spel” eller att de i första hand verkade som förmedlare av makt. I denna antologi studeras dock maktens olika uttrycksformer genom att fokus förflyttas från politisk och ekonomisk maktutövning kontrollerad av män till ett interaktionistiskt synsätt baserat på samspelet och kommunikationen mellan könen. Genom att se på genus som ett totalt socialt fenomen omfattande det medeltida samhällets alla sfärer öppnas möjligheter att undersöka hur makten verkade på olika nivåer inom samhällsstrukturen. Makten betraktas därmed varken som utgående från ett centrum eller helt dominerad av ett kön.

I boken diskuterar forskare tillhörande olika discipliner såsom historia, konstvetenskap och litteraturvetenskap hur samverkan mellan könen tog sig uttryck inom kulturen, rättssamhället och den sociala organisationen. Bidragen behandlar inte bara Norden utan även hur könskonstruktioner påverkades och förändrades genom inflytande från samtida kulturella, juridiska och ideologiska strömningar i Europa.

ISBN 978-91-7346-861-9 (tryckt)

ISBN 978-91-7346-862-6 (pdf)

ISSN 2002-2050 (volym 1)

